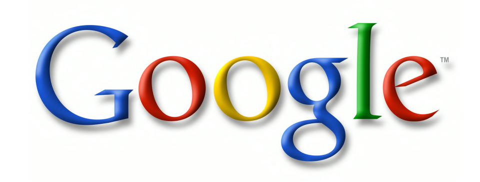



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
13, RUE CUJAS. — 1869.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

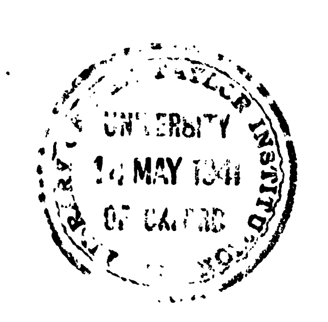
—

TROISIÈME SÉRIE

L'HISTOIRE DU DOGME

Ubi Christus, ibi Ecclesia.

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR
RUE DES SAINTS-PÈRES, 43-45 (PRÈS LA CHARITÉ)
1869


UNIVERSITY
MAY
INSTITUTION

AVANT-PROPOS.

—

Ce nouveau volume de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* forme à lui seul la troisième série de l'ouvrage. C'est l'exposé complet des luttes de la pensée religieuse au second et au troisième siècle : l'hérésie d'abord, dans ses diverses fractions, puis les diverses écoles de la théologie chrétienne à cet âge de ferveur et de liberté.

On se souvient peut-être du plan général du livre. Après avoir esquissé dans une vaste Introduction l'histoire morale de l'ancien monde, pour avoir le droit de conclure que le christianisme primitif n'est pas simplement le produit du passé, mais qu'il a un caractère vraiment original, j'ai retracé ses destinées au siècle apostolique, qui est son époque créatrice. C'est l'objet de mes deux premiers volumes. Les volumes suivants montrent la religion nouvelle engageant une lutte formidable avec tout ce qui l'a précédée, sans qu'elle néglige pourtant de rechercher les points de contact qui existent entre elle et les besoins supérieurs et permanents de l'humanité. Cette lutte se pour-

suit d'abord sur le terrain des faits par la mission chrétienne, par cet immense mouvement de propagande auquel répond la persécution; cette histoire extérieure du christianisme fait l'objet de mon troisième volume. Mais l'ancien monde ne se contente pas de s'armer de la force brutale contre l'Eglise. Il tourne contre elle les ressources de sa culture philosophique, et il amène par ses attaques la formation de l'apologie chrétienne, dont j'ai reproduit les diverses tendances dans mon quatrième volume.

Le volume actuel nous fait assister à une lutte plus dangereuse. L'hérésie est un essai plein de hardiesse de ramener la doctrine évangélique dans le cadre des religions antérieures, tantôt en faisant disparaître ses contours arrêtés et son caractère si éminemment moral dans un panthéisme vague et grandiose, tantôt en la marquant d'une empreinte judaïque. Grâce aux documents que nous fournissent les découvertes de ces vingt dernières années, l'histoire des hérésies primitives est entièrement renouvelée. Ce n'est plus un chaos de rêves maladifs; on voit apparaître des systèmes bien liés, souvent bizarres dans la forme, parce qu'ils reflètent un état singulier des esprits, où la métaphysique la plus subtile se mêle, comme dans l'Inde, à un symbolisme mythologique. J'ai consacré une portion considérable de ce volume à une exposition raisonnée de ces doctrines étranges, qui ont exercé une grande influence sur la théologie chrétienne, surtout

par voie de réaction. J'ai aussi donné un soin très-attentif à la littérature apocryphe, qui abonde à cette époque; j'y ai cherché les premiers linéaments et comme la formation de la tradition orale qui, sur bien des points, s'est imposée à l'Eglise.

Sous le feu des attaques multiples dont elle a été l'objet pendant cette période, la pensée chrétienne est appelée à se rendre compte de sa croyance. Etrangère encore à la discipline d'un *Credo* décrété, elle déploie une grande originalité dans ses créations dogmatiques. Je me suis efforcé de présenter ces premiers systèmes théologiques avec la plus scrupuleuse fidélité, de telle sorte que toutes les tendances pussent trouver leur profit dans ce livre, au moins à titre de document parfaitement sincère.

Il n'est pas de sujet plus digne d'intérêt pour tous ceux qui ne prennent pas en pitié les questions philosophiques, et qui ne voient pas qu'en méprisant ces hautes spéculations, ils méprisent la raison elle-même. En tout cas, nous avons ici un grand chapitre de l'histoire de l'esprit humain, qui a reçu du christianisme un ébranlement puissant et fécond. Je puis dire que je n'ai rien épargné pour le traiter convenablement. Toute mon exposition est puisée aux sources originales; chaque texte est traduit à nouveau. J'ai cherché à éviter le plus possible les termes d'école qui voilent la pensée et à reproduire ces systèmes si divers dans la langue philosophique courante. Je serais heureux si j'étais parvenu à

mettre en lumière le caractère profondément libéral de la spéculation chrétienne dans une période qui ignore l'asservissement intellectuel, et qui n'a jamais séparé l'autorité de la persuasion. C'est dans la liberté et par la liberté que la grande bataille du christianisme a été livrée et gagnée à son âge héroïque, au travers même de l'oppression extérieure et de la persécution. Je ne connais pas d'autre moyen de reconquérir le monde aujourd'hui.

Le dernier volume de mon *Histoire*, qui sera consacré à la vie intérieure de l'Eglise et montrera la religion nouvelle au foyer de la famille et aussi à l'heure de l'adoration et du culte, paraîtra, je l'espère, dans un délai rapproché. Il terminera ce vaste tableau du christianisme primitif, commencé il y a vingt ans aux jours de la jeunesse vaillante, alors qu'on ne sait pas prévoir tous les obstacles qui se rencontrent dans une carrière si longue.

Ce livre, traduit dans plusieurs langues, a reçu de bien précieux encouragements. Mon plus cher désir est de pouvoir en faire disparaître les imperfections qui m'ont été signalées ou que j'y découvre, afin de le rendre moins indigne de cette grande cause de la liberté chrétienne à laquelle j'ai donné ma vie.

EDMOND DE PRESSENSÉ, Dr Th.

Paris, 27 septembre 1869.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

TROISIÈME SÉRIE

L'HISTOIRE DU DOGME

LIVRE PREMIER

L'HÉRÉSIE

CHAPITRE I

LE GNOSTICISME

§ 1. — *Les caractères généraux de la gnose.*

Nous avons décrit les grandes luttes de l'Eglise chrétienne pendant les trois premiers siècles de notre ère. L'histoire du christianisme primitif est l'histoire d'un combat à outrance entre l'ancien monde et le nouveau culte qui vient d'apparaître en Judée. Il s'est poursuivi dans tous les domaines. La persécution est la pre-

mière et inévitable manifestation de cette lutte formidable. Non-seulement la religion nouvelle repoussait les principes constitutifs de la société païenne, et heurtait les préjugés du judaïsme dégénéré, mais encore elle était essentiellement conquérante. Elle ne se contentait pas de passer comme une étrangère au milieu d'une civilisation brillante et corrompue qu'elle eût d'ailleurs condamnée par sa seule présence, elle élevait la voix pour protester contre ses infamies ou ses fausses grandeurs. Ce n'était pas assez pour elle de refuser l'encens à l'idole, elle s'attaquait au faux dieu et démasquait les turpitudes de son culte. Le plus humble de ses représentants était son témoin, son missionnaire, son soldat. Elle pratiquait en tout lieu et à toute heure l'apostolat le plus actif et le plus large. Entre elle et l'ancien monde l'opposition était radicale, absolue. Sans doute, de la part des chrétiens, il n'y eut que douceur et résignation, mais cette douceur même, sous le fer des bourreaux, faisait l'effet d'une provocation irritante dans une société fondée sur la violence. Le martyre, mêlant une résignation sublime à une invincible fidélité, était le saint défi de l'âme à la force brutale, et les plus fières résistances eussent été mieux tolérées que cette triomphante faiblesse où se révélait l'énergie indomptable de la conscience.

Ce combat terrible qui dura trois siècles, nous l'avons dépeint dans ses diverses phases jusqu'au jour où le glaive est tombé de la main des persécuteurs[1]. La lutte

[1] Voir mon *Histoire des trois premiers siècles*, 2e série. — *La grande*

ne s'est pas seulement poursuivie sur les arènes et sur les échafauds. Elle a été aussi engagée dans le domaine de la pensée. Le paganisme a attaqué la doctrine chrétienne par toutes ses voix, tantôt par les clameurs de la multitude et par les calomnies des carrefours, tantôt par les sarcasmes des fins moqueurs tels que Lucien, tantôt par tout l'appareil philosophique des Celse et des Porphyre. Il a fait plus, il a élaboré des systèmes nouveaux dans lesquels il s'efforçait de vaincre l'Evangile avec ses propres armes, en lui faisant d'habiles emprunts. Nous avons essayé de reproduire la réplique tour à tour savante et éloquente opposée à ces agressions multiples par l'apologie chrétienne des premiers âges telle qu'elle se formulait à Carthage, à Alexandrie ou à Rome.

Nous abordons aujourd'hui des attaques plus dangereuses et plus perfides, celles de l'hérésie qui ajoutèrent les périls d'une guerre intestine et civile en quelque sorte à ceux des luttes formidables du dehors. En réalité, c'est toujours le même ennemi, mais subtil et déguisé; c'est toujours l'ancien monde, mais cette fois il veut étouffer la religion nouvelle en l'embrassant. Si elle ne se fût pas délivrée de cette étreinte, elle était à jamais compromise, car elle y eût perdu ce qui fait son essence et son principe vital. Je sais que l'on nous conteste le droit de qualifier ainsi les tendances qui furent si vivement combattues par les premiers Pères. La désignation même d'hérésie semble une atteinte portée à la

lutte du christianisme contre le paganisme. — Les martyrs et les apologistes.

liberté de conscience et de pensée. Nous ne pouvons partager ces scrupules, car ils n'iraient à rien moins qu'à enlever au christianisme tout caractère distinctif.

Sans doute, aux époques ultérieures, quand l'Eglise, devenue une hiérarchie, fut unie à l'empire et qu'elle lui confia la garde de son *Credo*, la désignation d'hérésie acquit une gravité nouvelle, elle fut le fait d'une autorité arbitraire souvent tyrannique et amena trop souvent à sa suite la répression matérielle. Il en est tout autrement dans la période qui précède les grands conciles et les pénalités civiles pour cause d'erreur. L'Eglise est une libre association ; il y a tout profit à se séparer d'elle. La polémique contre l'erreur n'a d'autres ressources que la pensée et le sentiment. Un type doctrinal uniforme n'a pas encore été élaboré ; les divergences secondaires se produisent en Orient et en Occident avec une entière liberté, la théologie n'est point liée à d'invariables formules. Si au sein de cette diversité apparaît un fonds commun de croyances, n'est-on pas en droit d'y voir non pas un système formulé et composé par les représentants d'une autorité d'école, mais la foi elle-même, dans son instinct le plus sûr et sa manifestation la plus spontanée? Si cette même unanimité qui se révèle dans les croyances essentielles, se retrouve pour repousser telles ou telles tendances, ne serons-nous pas en droit de conclure que ces tendances étaient en désaccord flagrant avec les principes fondamentaux du christianisme? Cette présomption ne se transformera-t-elle pas en certitude si nous reconnaissons, dans la doctrine universellement repoussée par l'Eglise, les traits carac-

téristiques de l'une des religions du passé? Pour dire que le gnosticisme ou l'ébionitisme sont des formes légitimes de la pensée chrétienne, il faut dire hardiment qu'il n'y a pas de pensée chrétienne, ni de caractère spécifique qui la fasse reconnaître. Sous prétexte de l'élargir on la dissout. Personne, au temps de Platon, n'eût osé couvrir de son nom une doctrine qui n'eût pas fait place à la théorie des idées, et l'on eût excité les justes moqueries de la Grèce, en voulant faire d'Epicure ou de Zénon un disciple de l'Académie. Reconnaissons donc que s'il existe une religion ou une doctrine qui s'appelle le christianisme, elle peut avoir ses hérésies.

Le mot d'hérésie a en lui-même une très-belle signification, puisqu'il veut dire le libre choix appliqué à une doctrine.

Au point de départ la religion nouvelle fut appelée une hérésie par les Juifs [1], qui désignaient déjà de ce nom les divers partis ou les diverses sectes. En effet pour l'orthodoxie de la synagogue le christianisme méritait l'excommunication, car il s'attaquait à son principe vital. Les apôtres ont appliqué la même désignation aux tendances qui, soit du point de vue judaïque, soit du point de vue de la spéculation païenne, atténuaient gravement la foi véritable en Jésus-Christ [2]. Les Pères ont fait un usage identique du mot d'hérésie. Pour nous comme pour eux il doit s'entendre des doctrines qui sur un point capital sont en contradiction flagrante avec le christianisme primitif. Dans le second et le troisième

[1] Actes XXIV, 5.
[2] Gal. V, 20. Tite III, 10.

siècle l'hérésie est toujours une réaction, soit dans le sens juif, soit dans le sens païen. Aussi ramène-t-elle dans une sphère plus intime, plus près du centre, la même lutte qui a été engagée entre l'Evangile et l'ancien monde sur le terrain des faits et sur celui des idées. La réaction païenne fut de beaucoup la plus importante. L'hérésie issue du judaïsme fut timide et insignifiante ou bien débordée par l'hérésie issue du paganisme. C'est donc de celle-ci que nous devons nous occuper en première ligne[1]. Nous avons retracé ses obscures origines dans la partie de ce livre consacrée au siècle apostolique. Au second siècle elle sort de la période d'élaboration plus ou moins confuse, elle devient une grande école, elle oppose autel à autel. Le moment est venu de caractériser ce puissant mouvement d'esprit, qui suscita tant de périls à l'Eglise.

Le gnosticisme a beau se diviser en nombreuses écoles; il a un caractère dominant qui ne se dément jamais; son nom seul suffit pour l'indiquer. Le mot de

[1] Les sources principales pour l'étude du gnosticisme sont : 1° les écrits d'Irénée, d'Epiphane et de Théodoret (*De hæretic. fabulis*) contre les hérésies. 2° Les écrits des Pères, à commencer par ceux d'Alexandrie. L'histoire d'Eusèbe est très-importante à cause des citations. 3° Les *Philosophoumena* (édition Dunker et Schneidewin, Gœttingue, 1855), qui nous donnent pour la première fois le texte même de Basilidès et de Valentin. C'est un document capital auquel nous reviendrons constamment. 4° La *Pistis Sophia*, espèce de poëme gnostique, récemment retrouvé. Edition Petermann. Berlin, 1853. 5° En fait d'écrits modernes, nous rappellerons, à part les histoires générales de l'Eglise et du dogme que nous citons, la monographie de Néander, *Genetische Entwickel. der vornehmst. gnostisch. Systeme*, 1818; l'essai remarquable de Rœssel, son disciple, publié dans ses Œuvres posthumes (*Theol. Schrif.*, Berlin, 1847); le grand livre de Baur : *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835; l'*Histoire critique du gnosticisme*, par M. Matter, 1828-1845. Tous ces ouvrages sont insuffisants à cause des sources nouvelles.

gnose se trouve déjà dans les écrits apostoliques, mais il y désigne simplement la connaissance approfondie de la vérité chrétienne[1]. Dans l'épître de Barnabas, il revêt une acception qui le rapproche du sens nouveau qu'il prit au deuxième siècle, car il s'entend d'une interprétation allégorique de l'Ancien Testament qui dépasse le sens littéral[2]. De là à la spéculation hardie qui remanie les textes à sa guise, il n'y a qu'un pas. Le gnosticisme tend toujours à faire prédominer l'élément de la connaissance sur celui de la vie morale; il transforme la religion en théosophie. S'il se fût borné à chercher la satisfaction de la pensée par l'étude approfondie de la révélation, sa tentative n'eût rien eu que de légitime. Le christianisme n'est pas une religion d'obscurantisme, il donne au contraire une puissante impulsion à l'intelligence, il agrandit son domaine en lui ouvrant l'infini du monde divin et invisible, et, s'il la laisse toujours écrasée devant une vérité qui le surpasse comme le ciel surpasse la terre, il ne la fait plier que sous le poids des richesses. La foi aboutit à la science, car il n'est pas possible que l'homme tout entier, pensée, cœur et conscience, ne s'efforce de s'assimiler le divin objet de sa croyance. Il y a une gnose chrétienne de bon aloi dont le rôle a été considérable dans le développement de l'Eglise; la théologie est précisément cette connaissance qu'il faut ajouter à la foi, d'après le précepte apostolique. Mais pour conserver son vrai caractère, elle doit se garder de tourner à la spéculation pure et ne jamais

[1] 1 Cor. VIII, 1; 2 Cor. VIII, 7.
[2] *Ep. Barnab.*, c. 2, 9, 10.

tomber dans l'ésotérisme qui réserve à quelques initiés une doctrine secrète. Le christianisme est une manifestation divine, une libre et souveraine intervention de Dieu dans l'histoire; avant d'être une idée, il est un fait; l'histoire devance le système. C'est une religion positive bien plus que théorique, une glorieuse assistance pour une détresse désespérée, un grand relèvement. Il part d'une réalité désolante, la chute, pour aboutir à une réalité magnifique, la rédemption. De là son caractère éminemment moral; il se meut dans la sphère vivante des forces libres et personnelles dont aucune dialectique ne prévoit ni n'enchaîne l'essor. Il pose donc avant tout de grands faits qui ne sont pas le produit d'un syllogisme, puisque la liberté, soit en l'homme, soit en Dieu, échappe au réseau des raisonnements, et qu'il est de son essence de se révéler comme une force spontanée. Ce caractère moral et historique du christianisme est précisément ce qui le rend accessible à tous les hommes, au travers des différences de culture intellectuelle, puisqu'il fait appel avant tout au cœur et à la conscience, à ce qu'il y a de plus fondamental et de plus universel dans l'âme. C'est ce qui explique cette grande et triomphante parole du Christ: « Je te rends grâce, ô Dieu, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et que tu les as révélées aux enfants. » Une religion qui ne serait que pour les sages et les intelligents, ne serait qu'une spéculation abstraite, propre à amuser les fins esprits capables de s'élever sur ces hauteurs glacées; elle ne serait pas une manifestation divine tombant sous le sens ou sous l'intuition immé-

diate du cœur humain, qu'il batte sous la bure ou sous la pourpre, sous le sarrau du paysan ou sous le manteau du philosophe. Jésus-Christ pouvait à bon droit se glorifier de cette divine popularité de sa doctrine; car c'était là un fait entièrement nouveau. Avant lui, tout système qui s'était élevé au-dessus des grossières superstitions du paganisme n'avait été qu'une philosophie abstraite et obscure, réservée à un petit nombre de disciples.

Voilà ce que le gnosticisme cherchait à ressusciter dans l'Eglise. Pour lui, la connaissance était tout; par conséquence le christianisme était affaire de savoir, une science pour quelques initiés. Il y avait là un renversement total de l'Evangile, et qui allait bien plus loin que la prédominance exclusive accordée à un élément sur un autre. En effet, la religion n'est absolument transformée en science, que quand on part d'une notion fataliste de l'univers. Si tout est invariablement réglé et se meut d'après des lois inflexibles, il nous suffit de connaître la machine et la place que nous y occupons à titre de rouages. Au contraire, s'il existe un monde moral, si la liberté divine fait appel à la liberté humaine, connaître est peu, il faut obéir et se donner. Certes, l'opposition entre les deux conceptions de la religion est complète; à vrai dire, c'est l'opposition entre la spéculation fataliste du naturalisme païen et la foi vivante et libre d'une religion véritable.

Ainsi déjà, par sa tendance uniquement intellectuelle, le gnosticisme abandonne le noble drapeau du spiritualisme chrétien et revient au dualisme qui a été

la malédiction de l'ancien monde. Nous verrons à quel point il a été fidèle à son principe et avec quel art souvent perfide il a ressuscité les vieilles erreurs qui avaient conduit à sa ruine la civilisation la plus brillante. De ce premier caractère, tout spéculatif, résultait l'ésotérisme orgueilleux qui reconstituait l'aristocratie intellectuelle et relevait la barrière devant les simples et les enfants. Il se trouvait en définitive que le privilége tournait au détriment de ceux qui s'en targuaient, car ce fruit exquis qu'ils avaient prétendu cueillir sur les plus hautes branches de l'arbre de la science, n'était plus qu'une écorce aride dans leur main. Mieux valait le pain fortifiant rompu largement aux multitudes qui se pressaient sur les pas du Christ!

La prédominance de l'élément intellectuel et spéculatif dans le gnosticisme ne doit pas nous le faire prendre pour une simple école philosophique, du moins au sens moderne. On se trompe quand on n'y voit qu'une philosophie de la religion [1]. Nous sommes ainsi reportés à des conceptions trop modernes et qui ne répondent pas à l'époque troublée qui vit naître avec la gnose prétendue chrétienne tant d'autres systèmes analogues. La philosophie, surtout depuis Descartes, se présente à nous comme entièrement distincte de la poésie par la sévérité de ses méthodes et la rigueur de ses déductions. Elle peut bien s'efforcer de plier à ses systèmes les symboles d'une religion déjà établie et avec laquelle elle doit compter. C'est ce qu'a tenté de nos jours l'hégélianisme avec une singulière hardiesse d'interpréta-

[1] C'est là l'idée de Baur dans son remarquable travail sur la gnose.

tion. Mais la philosophie ne crée pas de nouveaux symboles, ou si elle en créait, ils seraient pour elle de simples métaphores qu'elle ne prendrait pas au sérieux, Les diverses provinces de l'esprit humain sont aussi distinctes que les divers pays; leurs frontières sont nettement séparées. L'imagination ne se mêle pas à la spéculation ou du moins elle ne lui prête que des types plus ou moins transparents. Il en était bien autrement au premier âge de l'ère chrétienne. La religion et la philosophie païennes, reposant, il est vrai, sur une base identique, se confondaient constamment. Le style classique, aux formes limpides et arrêtées, avait tout aussi bien disparu dans le monde intellectuel que dans celui de l'art. L'Orient submergeait de toutes parts l'Occident avec ses mythes, sa poésie grandiose et ses cultes bizarres. De là un état d'esprit singulier que nous avons beaucoup de peine à nous représenter. L'impossible n'existe plus pour la pensée, celle-ci est enivrée du philtre de la grande déesse qui, sous le nom d'Isis, de Cybèle ou de Diane d'Ephèse, n'est pas autre chose que la nature divinisée; mettant l'infini en bas et non en haut, elle veut l'y trouver à tout prix, et elle s'efforce d'animer l'idole, comme Pygmalion cherchait à réchauffer son marbre; elle attribue à la nature le pouvoir créateur, elle lui suppose des forces cachées, mystérieuses, capables de produire la vie universelle. Elle s'imagine les voir à l'œuvre comme ces esprits primordiaux que Faust contemplait, « tissant la robe vivante de la divinité sur le bruissant métier du temps. » C'est ainsi que le naturalisme le plus absolu touche à la magie et à la théurgie,

et se plonge dans un rêve fantastique où les visions les plus étranges sont prises pour des réalités et succèdent à une dialectique abstraite et serrée.

Il faut connaître ce qu'on peut appeler la pathologie intellectuelle de cette époque, unique dans l'histoire, pour apprécier et même pour comprendre l'apparition d'un phénomène tel que le gnosticisme. Il n'est que l'une des manifestations spéciales d'un mouvement bien plus général, ou plutôt il est le contre-coup de ce mouvement au sein du christianisme. Le deuxième et le troisième siècle de notre ère subirent largement ces influences combinées de la philosophie et de la religion qui avaient pour résultat une sorte de naturalisme mystique dont il faut expliquer la filiation. Les religions de la nature, après avoir ouvert le cycle du paganisme devaient le fermer, car, livré à lui-même, l'homme ne s'en affranchit jamais complétement; l'âme pressent et demande un Dieu plus grand et plus saint ; elle s'élève parfois jusqu'à lui d'un coup d'aile, mais elle ne peut à elle seule se maintenir sur ces hauteurs sacrées ; elle retombe bientôt sous l'empire des forces naturelles et revient à son premier culte, mais elle lui revient attristée, inquiète. Ce n'est plus l'enchantement naïf et plein de fraîcheur qui respire dans les hymnes des Védas. La note mélancolique vibre de préférence comme à la fin d'un gai festin à Rome et à Athènes, alors que la couronne des convives tombait fanée à leurs pieds. L'homme ne se contente plus du phénomène naturel, de la brillante et féconde aurore, de la pluie fertilisante et du feu « qui frémit sur le foyer comme un oiseau

doré. » Il veut, sous le phénomène, atteindre la cause cachée, profonde, immense d'où tout émane; il tombe dans un panthéisme accablant qui le met en présence non d'un Dieu vivant, mais d'un abîme béant où rien ne commence ni ne finit, mais où tout passe et se perd dans un incessant devenir. La religion de l'Inde, surtout sous sa forme définitive qui est le bouddhisme, avait donné l'expression la plus parfaite au naturalisme panthéiste, elle en avait trouvé le dernier mot. Aussi son influence fut-elle grande dans un temps où les antiques barrières qui séparaient les peuples s'abaissaient partout. Elle l'emportait incontestablement sur le parsisme qui se prêtait moins à l'ascétisme et à l'extase que l'on considérait de plus en plus comme les deux ailes capables d'élever l'âme au-dessus du périssable et du changeant. Du reste, la religion de Zoroastre elle-même tendait à se modifier comme nous l'avons vu en retraçant le développement qu'avait pris le culte de Mithra. La religion gréco-romaine, surtout en Asie Mineure et en Egypte , s'était largement pénétrée du panthéisme oriental; elle le traduisait à sa manière, grâce à l'élasticité de ses mythes. Le judaïsme n'était pas demeuré étranger à un mouvement si vaste; même sur la terre des prophètes, devant le sanctuaire où étaient déposées toutes les traditions nationales, il avait respiré l'air qui avait passé sur les grandes forêts de l'Inde. L'essénisme était une sorte de bouddhisme juif qui transportait dans les solitudes brûlées de la mer Morte la même soif d'anéantissement.

La philosophie du temps, celle du moins qui ne se

contentait ni de l'épicurisme, ni du doute universel de la nouvelle Académie, s'efforçait de réduire en système ce naturalisme panthéiste, et il avait à son service ce merveilleux instrument de la dialectique des Platon et des Aristote que la grande école classique lui avait légué. Nous avons déjà dépeint ailleurs le grand mouvement alexandrin qui aboutit au néo-platonisme et que l'on peut considérer comme un mouvement parallèle au gnosticisme, car il est issu des mêmes préoccupations et révèle la même tendance; il est au platonisme ce que la gnose a été au christianisme, avec cette différence que le système de Platon se prêtait infiniment mieux que l'Evangile à une pareille interprétation, grâce à l'élément oriental qui le pénétrait; il suffisait d'en retirer le souffle moral pour le faire aboutir à une théosophie tout asiatique. Plutarque lui-même appartenait à la même tendance. Ce fils de la Grèce qui semble avoir pris à tâche de recueillir précieusement tous les trésors de la culture classique, est en réalité un transfuge de l'Occident; il n'a gardé que les souvenirs glorieux du patriotisme et la langue lumineuse de sa patrie. En réalité c'est un Oriental complet au point de vue philosophique. Le Dieu véritable pour lui est un Dieu caché, profond, que nulle créature ne peut connaître, si bien qu'une divinité intermédiaire qui lui paraît symbolisée dans la déesse Isis lui a été nécessaire pour organiser la matière. L'âme ne le rejoint que par l'extase ou la contemplation en se dégageant de tout ce qui est corporel[1].

[1] Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, traduction Tissot, t. IV, p. 416, 417.

On sait quel développement Plutarque a donné à la théorie des divinités secondaires et des démons. Il n'y a pas jusqu'aux stoïciens, ces hommes de la fière résistance qui semblent aux antipodes du despotique Orient, qui n'aient à leur manière développé le thème du naturalisme panthéiste et fourni des éléments aux élucubrations du gnosticisme. En unissant la matière et la raison dans le premier principe des choses, ils ouvraient la voie à toutes les combinaisons de l'émanation. Mais le grand précurseur du gnosticisme a été Philon, car sectateur d'une religion monothéiste, de celle précisément qui a préparé le christianisme, il a dû lui faire subir une élaboration toute semblable à celle qui a été nécessaire pour traduire l'Evangile en théosophie orientale. Nous n'avons pas à revenir sur une doctrine dont nous avons retracé les lignes principales. Partant elle aussi du Dieu caché, insaisissable, sans aucun contact avec le fini, elle développait avec prédilection la théorie des divinités intermédiaires qui, par voie d'émanation, arrivaient à produire le monde inférieur que le Dieu suprême ne saurait même toucher. C'était là ce monde du *Verbe* ou des idées, qui ne parvient jamais à la réalité de l'existence personnelle, malgré toutes les métaphores éclatantes ou grandioses de Philon. Il concluait comme tout l'Orient à l'ascétisme, voulant que, « comme la cigale se nourrit de rosée, l'âme vécût d'extase. » Il avait beau épuiser les textes sacrés, et emprunter à l'Ancien Testament ses plus magnifiques images : il n'en reniait pas moins l'esprit, en substituant le salut par la connaissance et par la contemplation à la réconciliation

morale, figurée et annoncée par toutes les voix prophétiques. Le système de Philon était un véritable gnosticisme juif. Aussi son système combiné avec les éléments divers que nous avons rapidement indiqués, se retrouve-t-il en substance dans toutes les variations de la gnose.

Si nous cherchons à discerner dans celle-ci les divers affluents qui s'y sont mêlés, nous reconnaîtrons les trois grandes tendances de l'époque: l'hellénisme, l'orientalisme et le christianisme. Au premier, la gnose a pris son nom et ce caractère purement intellectuel qui réduit la religion à n'être plus qu'une spéculation de l'intelligence. Au second, elle a emprunté son naturalisme panthéiste tout pénétré d'une sombre tristesse et d'un amer désespoir. Au troisième, elle a dérobé pour le transformer et le dénaturer la notion de la rédemption; c'est là précisément ce qui distingue la gnose chrétienne de la gnose philonienne. On sent que la grande crise évangélique s'est produite entre les deux doctrines; il n'est plus possible de se contenter d'une simple explication de l'univers comme dans les livres du Juif d'Alexandrie. L'œuvre du Christ a produit un ébranlement immense dans les esprits. Il faut à tout prix la faire rentrer dans un système qui a la prétention d'interpréter l'Evangile, et si ce système demeure entaché d'un incurable panthéisme, il devra se consumer en vains efforts pour dépouiller de son caractère propre la religion de l'amour et de la liberté. Il fera de la rédemption ce que Philon a fait de la libre création; il la réduira à un simple fait cosmologique.

Avant d'aborder la classification et l'exposition des divers systèmes gnostiques nous devons encore relever deux caractères généraux qui leur sont communs. Ils inclinent tous vers le *Docétisme;* ils tendent à faire évanouir la réalité sensible dans une vaine apparence (Δόξα). C'est une conséquence naturelle des principes dualistes. Rattachant le mal à l'élément corporel, ils ne sauraient admettre que le Rédempteur ait aucun contact avec la matière; il ne doit lui emprunter qu'une ombre impalpable, une forme fantastique et plus qu'aérienne. Ni l'incarnation ni la crucifixion ne sauraient être admises sérieusement dans le gnosticisme. Mais ce n'est plus seulement l'élément corporel qui est opposé au bien absolu, c'est encore tout ce qui est fini, limité, transitoire. Les réalités contingentes n'ont aucune valeur, les êtres individuels sont comme l'écume qui se forme sur l'Océan et qui doit s'y fondre. Rien n'importe, si ce n'est l'idée, la gnose, le mot de l'énigme universelle; l'histoire n'en est que l'expression mobile et fuyante. De là le second caractère commun à tous les systèmes gnostiques, le mépris de l'histoire qui devient une sorte de parabole ou de mythologie destinée à traduire en symboles le monde idéal. Ainsi se trouve expliqué le symbolisme vraiment effréné du gnosticisme. Il s'imagine avoir agrandi l'Evangile parce qu'il en a démesurément élargi le cadre et en a fait le drame de l'univers, et il ne voit pas qu'il l'a rabaissé de toute la hauteur qui sépare la physique de la morale puisqu'il n'est plus qu'une théogonie à la façon d'Hésiode. Non-seulement il s'empare des faits pour les modeler à son

gré, mais il ne se joue pas moins des textes, grâce à un perpétuel système d'allégories qui donne pleine carrière à l'imagination. Quand on infuse dans les mots le sens qu'on désire y trouver, ils se prêtent à toutes les inventions de l'esprit; on les traite comme les pièces d'un damier.

En usant d'une exégèse aussi arbitraire, les gnostiques, comme le leur reprochait Irénée, « déchiraient les membres de la vérité [1]. » « Ils sont semblables, ajoutait-il, à un homme qui possédant l'image d'un roi, faite par un grand artiste avec des pierres précieuses, détacherait ces pierres précieuses, et par une disposition nouvelle, en tirerait maladroitement l'image d'un renard ou d'un chien, tout en prétendant qu'il a conservé la noble figure parce qu'il met sous nos yeux les mêmes joyaux. »

Fidèle à l'éclectisme du temps, le gnosticisme recevait de toutes mains les symboles et les allégories; il puisait aussi bien aux sources païennes, qu'aux livres sacrés des Juifs et des chrétiens. Le thème fondamental de tous ces systèmes est la production de l'existence finie et contingente par voie d'émanation ou bien par le mélange du principe divin avec la matière éternelle; les êtres devenus multiples font retour à l'unité primitive; la parcelle divine qu'ils renferment, retourne à son foyer. Entre la sphère du divin et la sphère de la matière s'étend la région des puissances intermédiaires qui servent de chaînons entre les deux mondes; c'est la

[1] Λυόντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας. (*Contra hæres.*, I, 1.)

région du psychique. Le panthéisme naturaliste varie ses formes à l'infini, mais il n'a pas d'autres données essentielles que celle-là.

Les principaux symboles qui sont destinés à recouvrir ce fond universel de la gnose peuvent être ramenés à quelques types prédominants. Les religions de la nature avaient divinisé tout d'abord les astres, à cause de l'influence si grande qu'ils exercent sur notre planète, le soleil fut longtemps la grande divinité de l'Asie, et comme le brûlant foyer d'où la mort émane comme la vie. Les mythes sidéraux jouent également un rôle important dans le gnosticisme; les astres sont pour lui comme les dieux inférieurs, présidant au monde du changement et de la matière. Le nombre est le principe d'ordre et d'harmonie le plus élémentaire et le plus apparent dans la vie de la nature; il révèle la mesure et presque la pensée. Le paganisme oriental a été amené aux calculs compliqués de l'astrologie d'où il croyait pouvoir déduire la règle de nos destinées. La philosophie pythagoricienne a été tout entière construite sur cette base. Nous verrons combien les gnostiques ont développé ce qu'on peut appeler la mythologie des nombres et quelle place ont occupée, dans leurs systèmes, les ogdoades, les hebdomades et toutes les combinaisons numériques. L'anthropomorphisme est le plus naturel de tous les symboles, aussi a-t-il figuré en première ligne dans la plupart des religions idolâtres, longtemps avant qu'il eût subi l'éclatante et poétique transformation de l'humanisme grec. D'ailleurs le naturalisme panthéiste est comme obsédé d'un rêve volup-

tueux ; il gravite tout entier autour de la jouissance matérielle et il ne se lasse pas de se la représenter à lui-même par les plus grossiers symboles. Transportant le rapport des sexes dans la sphère divine, il ne conçoit ses divinités que par couples ou sygies. Il a beau se raffiner dans le cours des siècles, il ne se transforme pas véritablement. Aussi le retrouvons-nous dans la gnose prétendue chrétienne avec les mêmes préoccupations, reportant dans les vides régions de l'absolu les relations sexuelles qui avaient déparé toutes les mythologies antiques : ce qui n'empêche pas le gnosticisme de butiner largement dans ces mythologies tour à tour impures ou gracieuses, pour enrichir ses allégories. Au judaïsme il emprunte l'échelle lumineuse où les anges montent et descendent pour y dresser dans les espaces immenses les degrés des émanations qui de l'abîme silencieux descendent jusqu'à l'existence multiple et diffuse de la matière. L'Ancien Testament lui fournira également, mais pour le travestir indignement, le Dieu qui a produit notre monde et tous les êtres d'ordre inférieur qui s'agitent dans sa poussière. La notion de rédemption, non moins défigurée que celle de la création, est prise à l'Evangile, et l'histoire de Jésus devient le plus travaillé, le plus riche et aussi le plus faussé des symboles de la gnose [1]. Ainsi les quatre sources principales de la symbolique des gnostiques, sont l'astrologie, les combinaisons numériques, l'anthropomorphisme et l'histoire des religions.

[1] Voir sur cette symbolique du gnosticisme, Baur, *Die christliche Gnosis*, p. 230-240.

Telle est dans ses traits généraux la langue parlée dans ces écoles qui sont en même temps des sanctuaires, car les symboles n'y sont pas de simples métaphores ; ils sont pris au sérieux ; l'imagination échauffée s'en empare, l'esprit en proie à ces excitations maladives ne distingue plus entre la chose signifiée et le signe conventionnel ; le gnostique croit à celui-ci comme le Cananéen croyait à son Baal et l'Egyptien à son bœuf Apis.

On a essayé à plusieurs reprises d'établir une classification rigoureuse entre les divers systèmes gnostiques. Les uns ont cherché un principe de division dans leur origine historique et nationale [1]; mais dans un temps de syncrétisme universel où toutes les frontières s'abaissent, une différence de nationalité ne suffit pas pour constituer une différence de tendances, d'autant plus que le gnosticisme n'a pris naissance que dans des contrées également soumises à l'influence orientale. D'autres, identifiant la gnose avec la philosophie de la religion, l'ont divisée en trois principales écoles, selon la place accordée par chacune d'elles à l'une des trois grandes formes religieuses du passé. Nous aurions d'abord les systèmes qui, tels que ceux de Basilidès et de Valentin, ont reconnu une certaine légitimité aux cultes du passé et une évolution graduelle de la conscience religieuse. Nous aurions ensuite ceux qui n'acceptent qu'une seule des religions anciennes, à savoir le judaïsme; ce serait le gnosticisme des Clémentines.

[1] C'est la théorie du savant ouvrage de M. Matter.

Nous aurions enfin la doctrine des Ophites et celle bien supérieure de Marcion, pour qui la vérité ne commence qu'avec Jésus-Christ, et qui ne voit qu'erreurs monstrueuses dans tout ce qui l'a précédé[1]. Cette classification a le tort de trop considérer le gnosticisme comme un simple mouvement philosophique et pas assez comme un mélange de religion et de spéculation. La division la plus raisonnable des systèmes gnostiques nous semble celle qui tient surtout compte de la position qu'ils prennent vis-à-vis du Dieu de l'Ancien Testament[2]. La question est double. Il ne s'agit pas seulement du degré de respect qui sera montré à l'égard des révélations et des institutions du judaïsme, mais encore du caractère plus ou moins absolu du dualisme. En effet, le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu créateur du ciel et de la terre. Si on voit en lui non pas un Dieu ennemi de la divinité suprême, mais simplement un Dieu subordonné comme dans le *Timée* de Platon, le monde qui est sa création n'est pas frappé d'une malédiction absolue; il a encore quelque chose de bon; l'histoire avant Jésus-Christ n'est pas livrée au mal sans remède et sans partage. Au contraire, si le Dieu créateur est un Dieu décidément mauvais et opposé au monde supérieur, la création est en soi une malédiction, et son règne n'est que l'évolution du mal. Dans les premiers systèmes, le monde n'est pas le produit d'un principe éternel opposé à l'être absolu; il est lui-même renfermé dans le sein de l'abîme

[1] C'est la classification de Baur, *Die christliche Gnosis*, 97-121.

[2] C'est celle de Néander (*Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*, *Kirchengeschichte*, p. 480.)

originaire; il est produit, sans doute, par une série de dégradations, mais évidemment il n'est pas absolument mauvais, comme dans la seconde famille des systèmes gnostiques qui le font sortir d'un principe éternellement distinct de la divinité supérieure.

On voit que la notion du Dieu créateur ou du *Démiurge* trace avec une grande netteté la ligne de démarcation entre les diverses écoles, bien qu'il n'y ait pas entre elles de différence radicale, parce que ni les unes ni les autres n'admettent la libre création.

§ II. — *Les gnostiques de la première tendance.*

A. — Basilidès et Isidore.

Nous avons assisté à l'élaboration confuse du gnosticisme au commencement du second siècle. Avec Basilidès nous abordons les systèmes proprement dits, construits conformément aux règles de la dialectique, ou du moins ramenés à une tendance prédominante. Basilidès, né à Alexandrie dans les premières années du second siècle, avait été formé dans les savantes écoles de l'Egypte [1]; il semble avoir adopté de préférence les principes de l'école d'Aristote combinés avec l'idée fondamentale du stoïcisme sur l'identité primordiale de l'esprit et de la matière. Plus dégagé que ses succes-

[1] Ce point contesté a été mis en évidence par les *Philosophoumena*. Βασιλείδης σχολάσας κατὰ τὴν Αἴγυπτον. (VII, 27.) Saint Jérôme le fait mourir au commencement du second siècle: « Mortuus est temporibus Adriani. » (*Catal. script. ecclesiast.*)

seurs des rêveries légendaires qui enveloppaient d'un nuage brillant les idées philosophiques, il a déployé une rare aptitude de métaphysicien subtil, se plaisant dans l'abstraction sans s'y perdre; un souffle moral anime son système qu'il faut distinguer avec soin des transformations qu'il a subies et qui étaient seules connues jusqu'à ces derniers temps, car les Basilidiens d'Irénée et d'Epiphane n'appartiennent pas à la doctrine primitive qui ne s'est conservée que jusqu'à Isidore, le fils et le disciple fidèle du maître. Celui-ci s'est toujours montré plein de respect pour le Dieu de la nature qui est en même temps pour lui le Jéhovah des Juifs; il n'a maudit ni l'œuvre ni l'ouvrier tout en ne voyant dans la révélation historique de la Bible que le piédestal grossier d'une vaste construction métaphysique qui se perd dans le vide. Basilidès prétendait puiser sa doctrine dans un Evangile de l'apôtre Mathias [1]. C'est à tort qu'on lui a attribué un dualisme tranché qui n'aurait été qu'une reproduction servile du Zend-Avesta. On a pris une déviation de sa doctrine pour son système [2]. Le doute n'est plus possible depuis l'exposition claire, méthodique et textuelle que nous

[1] Φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους. (*Phil.*, VII, 20.) Voir Grabe, *Spicilegium*, I, 37. Il se référait également à des autorités païennes complétement inconnues; à un certain prophète *Barchor*. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 7.) Ses principaux écrits paraissent avoir été des commentaires diffus sur les évangiles. Ils auraient composé vingt-quatre livres.

[2] On trouve cette assertion dans la *Disputatio Archelai et Manetis*, qui attribue à Basilidès des assertions telles que celles-ci : « Initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio. »

en fournit saint Hippolyte, elle concorde parfaitement avec le témoignage de Clément d'Alexandrie.

Rien n'est plus abstrait que le premier principe de Basilidès, il faut le chercher par delà tous les mondes et tous les êtres, avant toute distinction des choses et des temps; on ne peut pas même dire qu'il est; car l'être ne saurait se dégager de tout attribut, de toute qualification appréciable; il est comme s'il n'était pas [1], ce n'est pas un abîme silencieux, c'est un pur néant. Dans le vide immense retentit une parole; d'où venait-elle? qui la prononçait? Nul ne le saura jamais. De même que dans la Bible un mot fit jaillir la lumière, ce verbe sans cause fit apparaître le germe infini des choses. Dans ce germe est enfoui l'univers avec toutes ses beautés, toutes ses harmonies, comme un petit œuf enferme le brillant plumage du paon [2]. Ainsi nous n'avons ni une émanation ni une organisation d'une matière éternelle, mais une sorte de création; seulement c'est une création sans créateur; l'esprit ne précède pas la matière, il sort avec elle du même néant; il n'arrivera à sa réalisation que par une évolution qui le produira en réalité. C'est dire qu'il n'est pas reconnu dans son caractère spécial. Peu importe que le principe premier ait été volatilisé jusqu'à l'abstraction pure, il cache en lui le germe du monde, et ce germe est sa propre essence, puisque c'est par son développement qu'il arrivera à l'existence, à la réalité. Le cercle de fer du dualisme a beau

[1] Ἦν ὅλως οὐδὲ ἕν. (*Phil.*, VII, 20.) Οὐκ ὢν θεός, ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων. (*Id.*, 21.)

[2] Οἱονεὶ ᾠὸν τοῦ ταῶνος. (*Id.*)

être laminé en quelque sorte à ses extrémités jusqu'à paraître imperceptible; il subsiste intégralement. Basilidès n'a fait que reproduire la théorie des stoïciens sur le mélange primitif et universel [1].

En partant de données semblables, la création ne peut être qu'une organisation de l'existence bouillonnante et confuse; cette organisation consistera dans la séparation des divers éléments renfermés dans le germe primitif. Voilà bien ce principe de distinction qui tend à mettre fin à toute confusion, à toute agglomération, dont parle Clément d'Alexandrie dans un texte que l'on n'avait pu comprendre dans son isolement [2]. Pour expliquer cette séparation Basilidès recourt à l'une des conceptions les plus originales et les plus belles du système d'Aristote, celle qui rapportait le mouvement universel à une mystérieuse aspiration de l'imperfection vers ce qui est parfait et absolu. « Le monde, disait-il, est mû par l'attraction qu'exerce sur lui la pensée éternelle, l'énergie sereine de l'intelligence divine [3]. » Basilidès voyait lui aussi le principe du mouvement ou de la séparation dans l'attraction que le parfait exerce sur l'imparfait. « Tout ce qui est en bas, disait-il, tend vers ce qui est en haut, ce qui est inférieur tend à ce qui est supérieur, les êtres inférieurs ne sont pas assez insensés pour ne pas s'élever vers ce qui est en haut [4]. »

[1] Σύγχυσιν ἀρχικὴν. (Clém., *Strom.*, II, 20, 112.)

[2] Ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς. (*Id.*, II, 8, 86.)

[3] Aristote, *Métaphys.*, V, 7.

[4] Σπεύδει πάντα κάτωθεν ἄνω. (*Phil.*, VII, 22.)

C'est ici que commence le symbolisme fantastique qui ne saurait manquer à la gnose. Le germe primitif enferme trois essences, trois principes, *trois filiations*, pour parler la langue de l'école[1]. Il n'y faut pas chercher les trois éléments que distingue d'ordinaire le gnosticisme, à savoir l'esprit, l'âme et le corps, car la donnée primitive du système implique le mélange absolu et écarte la séparation tranchée entre le spirituel et le matériel. Ces trois principes ou ces trois filiations sont comme trois degrés ou trois formes du mélange primordial. La première essence qui est dans le germe est l'élément le plus pur et le plus léger ; aussi rejoint-elle l'ineffable non-être qui est l'absolu pour les Basilidiens ; elle y vole comme la plume ou comme la pensée[2]. La seconde essence est beaucoup plus lourde, elle veut s'élancer vers l'absolu; en vain l'aile de l'Esprit la soulève, elle retombe accablée par son poids; le monde supérieur, impalpable, ineffable, lui est fermé. Le firmament s'étend entre elle et les régions sublimes et le Saint-Esprit demeure sur la limite des deux sphères. Mais cette essence inférieure garde comme un immortel parfum de la région supérieure[3]; elle n'est pas maudite et ne saurait être assimilée au mal pur. Ainsi se forme l'univers visible auquel nous appartenons. Lui-même se divise en trois régions. La première est le monde supra-humain, elle est désignée par l'un de ces chiffres sacrés que le gnosticisme empruntait soit au

[1] Ἦν ἐν αὐτῷ τῷ σπέρματι υἱότης τριμερής. (*Phil.*, VII, 22.)
[2] Ὡσεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα. (*Id.*)
[3] Μύρου ὀσμὴν, εἰ καὶ μὴ μύρον. (*Id.*)

pythagorisme, soit à la symbolique des prophètes. Elle est désignée sous le nom d'*Ogdoade*. Là règne le grand *Archange* ou *Archôn*, qui est sorti du germe primitif pour représenter ce degré de l'être et pour présider à cette portion de l'univers [1]. Il n'est point l'ennemi de l'absolu comme le Démiurge envieux et mauvais que nous rencontrerons dans d'autres écoles; il remplit sa mission en conservant sa limite. Seulement il ignore ce qui est au-dessus du firmament et il se prend pour le premier principe; il a tiré de lui-même un fils qui n'est pas simplement son image, car il est plus beau, plus lumineux que lui. Telle est l'*Ogdoade* supérieure. La seconde région est celle de l'*Hebdomade*. C'est le monde sublunaire qui a aussi au-dessus de lui une *principauté*, un archôn. Cet archôn inférieur à celui de l'Ogdoade a également engendré un fils plus beau, plus sage, plus lumineux que lui. Les Basilidiens divisaient tout l'univers visible en autant de mondes qu'il y a de jours dans l'année, et les mondes formaient ce qu'ils appelaient l'*abrasaks*, bizarre assemblage de lettres chiffrées qui exprimaient le nombre de 366. Au-dessous de l'Hebdomade s'étend la sombre région de la vie désordonnée où domine la matière.

Le germe primitif n'est pas épuisé par ces deux essences dont l'une vole droit à l'absolu et dont l'autre ne l'atteint jamais. Il contient encore une troisième essence qui doit se dégager de la deuxième et qui est destinée à rejoindre l'absolu, mais au travers du monde visible et

[1] Ὁ μέγας ἄρχων, ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου. (*Phil.*, VII, 23.)

inférieur dans lequel elle est tout d'abord retenue captive. Elle doit par l'énergie de son aspiration briser ses liens et dépasser jusqu'à la borne brillante qui sépare l'univers visible de la région suprême. C'est qu'elle est faite pour éprouver dans toute son intensité l'attraction de l'absolu. De même que certaines substances, comme le naphte indien, allument le feu à de grandes distances, de même cette attraction souveraine s'exerce jusque dans les derniers degrés de l'existence sur les êtres qui en sont susceptibles. Ainsi s'opère la crise décisive de séparation entre les éléments; ainsi disparaît la confusion primitive. De là le rôle prédominant de cette troisième essence, qui est destinée à *recevoir* et *à opérer le bien* [1]. Elle le reçoit en étant délivrée de ce qui l'entrave et elle l'opère en étant l'instrument principal de la séparation d'où procède l'harmonie. En réalité c'est elle qui achève l'évolution de la création, puisque la création n'est pas autre chose que l'organisation du chaos primordial. Basilidès rattachait étroitement au christianisme la manifestation de la troisième esssence. L'ancienne alliance appartenait aux deux premiers archôns. L'archôn de l'*Ogdoade* avait régné seul jusqu'à Moïse [2]. Puis l'archôn de l'*Hebdomade* était apparu dans le buisson ardent au législateur des Hébreux et il avait suscité les prophètes. Cette période était un temps d'imper-

[1] Λείπεται δὲ ἐν τῇ πανσπερμίᾳ ἡ υἱότης ἡ τρίτη ἡ καταλελειμμένη εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι. (*Phil.*, VII, 25.)

[2] Basilidès lui applique le mot de saint Paul : *Le péché a régné d'Adam jusqu'à Moïse*, en prenant le mot ἁμαρτία dans le sens d'*ignorance*, parce que l'*archôn* ignore ce qui est au-dessus de lui. (Rom. V, 14.)

fection et d'ignorance relative, mais Basilidès ne se croyait pas le droit de l'opposer à la nouvelle économie comme les ténèbres à la lumière; car l'Ancien Testament a eu sa mission. Il fallait bien que la seconde essence se constituât dans son rang. Mais jusqu'à l'apparition de la troisième essence rien n'est consommé. Elle est la fin, le but de l'univers. Toutes les créatures sont en travail pour la manifestation des enfants de Dieu, et cette manifestation glorieuse, c'est la délivrance des âmes captives dont le brûlant soupir monte vers l'absolu, c'est l'affranchissement des êtres prédestinés ou des vrais gnostiques. « C'est nous, disaient les Basilidiens, qui sommes les fils par excellence, les pneumatiques[1]. »

Il nous reste à considérer comment cet affranchissement est opéré. C'est là proprement l'œuvre de l'Evangile. L'Evangile n'est pas une réconciliation, il est simplement une illumination qui dégage les âmes prédestinées du milieu obscur où elles gémissent. Cette illumination est comme une irradiation de l'absolu. Tout d'abord elle éclaire les deux grandes régions entre lesquelles se partage l'univers visible. Le premier qui sort éclairé dans la région supérieure de l'*Ogdoade* est le Fils du grand Archôn. Il est le premier révélateur, le premier *Christ*. Le grand Archôn sous le rayon nouveau qui frappe ses regards, reconnaît et confesse son erreur. C'est de cette crainte salutaire éprouvée par lui qu'il est écrit qu'elle est le commencement de la sa-

[1] Υἱοὶ δέ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί. (*Phil.*, VII, 25.)

gesse [1]. La même illumination se produit dans la région sublunaire par un moyen identique, car c'est aussi le Fils de l'Archôn qui est éclairé le premier et joue le rôle d'un second Christ. Enfin les basses régions où nous gémissons sont illuminées, notre plage obscure voit à son tour se lever la clarté rédemptrice. Le troisième Christ est Jésus; Marie l'a enfanté par la vertu du Saint-Esprit. C'est lui qui a porté la lumière dans nos ténèbres; tous ceux qui appartiennent à la troisième essence sont attirés par lui et commencent sur la terre à s'unir à l'absolu en attendant qu'ils soient consommés plus tard en lui, lorsque le nombre des élus aura été complet. Alors tout ce qui n'est pas destiné à cette consommation, tout ce qui appartient par nature à la seconde essence à commencer par les deux archôns retombera dans l'ignorance primitive [2]. Les voiles éternels ne se sont soulevés que pour la troisième filiation; les portes de la lumière éternelle se sont entr'ouvertes pour l'attirer et l'introduire dans l'absolu, après quoi elles se refermeront, car une fois la crise de séparation consommée, l'univers est constitué dans son ordre définitif. Basilidès donne une grande importance à la mort de Jésus-Christ dans cette œuvre de séparation et d'illumination. En effet, le Sauveur en mourant a restitué aux diverses sphères de l'existence les éléments qui étaient en lui; à la sphère inférieure et désordonnée il a rendu

[1] Τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι ἀρχὴν γενόμενον σοφίας. (Clém., *Strom.*, II, 68, 36. *Phil.*, VII, 26.)

[2] Ἐπάξει ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον ὅλον τὴν μεγάλην ἄγνοιαν. (*Phil.*, VII, 27.)

son corps qui n'est pas sorti du sépulcre; la partie supérieure de son être est seule ressuscitée, il a laissé l'élément psychique à la région sublunaire; s'élevant d'un degré il a abandonné à la région plus haute où règne le grand Archôn, l'élément qu'il lui avait emprunté; il a rendu au Saint-Esprit le souffle divin qui l'avait animé, et enfin la troisième essence qui était en lui a dépassé le firmament et s'est consommée dans l'absolu. C'est ainsi qu'il nous a montré par lui-même comment s'opère la crise de séparation et d'organisation dans l'univers ; car il en est l'image parfaite et nous présente en sa personne un véritable microcosme. « Jésus a été les prémices de la distinction des essences et sa passion n'a eu d'autre but que de séparer les éléments qui avaient été confondus [1]. » En réalité il n'est que le type du vrai gnostique; il nous sauve en nous éclairant. Voilà pourquoi il ne peut pas plus qu'aucun de nous réclamer la perfection originelle et absolue. N'a-t-il pas fait partie comme tout être du mélange primitif? N'a-t-il pas participé à cette confusion au sein de laquelle le mal et le bien, l'esprit et la matière sont mêlés indistinctement [2]? Par conséquent c'est à bon droit qu'on admet pour lui comme pour tout homme la possibilité du péché qui explique la souffrance même chez les meilleurs des êtres, sans qu'on ait le droit d'accuser Dieu. « J'aimerais mieux tout, dit Basilidès,

[1] Τῆς οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν ὑπὸ τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα. (*Phil.*, VIII, 27.)

[2] C'est là le sens du curieux passage de Basilidès cité par Clément

que d'inculper la Providence en quoi que ce soit[1]. » C'est aussi ce mélange primitif qui nous fait comprendre les instincts brutaux que nous trouvons dans l'homme, il a des traits qui rappellent tel ou tel animal[2] ! Qu'y a-t-il là d'étrange, puisque dans le germe primitif tout était dans tout ?

Pendant la période de confusion et d'obscure élaboration, nous avons participé aussi bien à la nature animale ou végétale qu'à la nature raisonnable et humaine. Cette loi inférieure et grossière arrachait à saint Paul des cris de douleur[3]. Enfin est venu le jour de la liberté, qui a fait tomber nos chaînes. La foi a été une illumination rapide, magique[4]. L'Evangile est la connaissance des choses supra-lunaires[5]. La séparation sera bientôt achevée et tout sera consommé. Tel est ce système qui n'est pas sans grandeur. Nous y retrouvons les principales erreurs du gnosticisme. La rédemption n'est que le couronnement de la création, puisque son unique but

d'Alexandrie, dans lequel, à l'occasion des souffrances des martyrs, il est dit que la peccabilité humaine étant universelle et ne souffrant même pas d'exception pour le Christ, nulle douleur n'est entièrement imméritée sur la terre, ce qui justifie pleinement la providence. (Clém., *Strom.*, IV, 12, 83, 184.)

[1] Πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ. (*Id.*)

[2] Οἱ δ' ἀμφὶ βασιλ. προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν... ἑτερογενεῖς φύσεις οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου. (*Id.*, II, 20, 112.)

[3] « Dixit apostolus : quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in eam speciem corporis vixi, quæ sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis. » (Ex Origenis *Comment. ad Rom.* V. Tome IV, 549.)

[4] Τάττουσιν τὰ μάθηματα ἀναποδεικτίκως. (Clém., *Strom.*, II, 3, 10.)

[5] Εὐαγγέλιον ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις. (*Phil.*, VII, 27.)

est l'achèvement de la crise de séparation d'où résulte l'harmonie d'un monde bien ordonné. La liberté morale est totalement sacrifiée pour la plus grande gloire des prédestinés de la grâce; tout en revient à la manifestation des élus, et cette manifestation n'est pas autre chose que l'illumination de leur intelligence.

Le péché perd son sens moral pour se confondre avec l'ignorance ou la connaissance imparfaite, d'ailleurs voulue de Dieu. Le besoin de salut n'est plus que la soif de l'infini et de l'absolu, et en définitive cet absolu où l'âme tourmentée doit trouver le repos n'est qu'un pur néant, l'abime du non-être [1]. Partant de l'idée que l'histoire religieuse de l'humanité est une longue évolution cosmique, Basilidès accepte les religions du passé, à commencer par le judaïsme, comme l'une des périodes nécessaires de cette évolution. Il n'a point d'outrages pour le Dieu des Juifs. Il se contente de le dédaigner du haut de sa connaissance supérieure, car il pense que le moindre de ses disciples est infiniment au-dessus de l'Archôn qui n'a été éclairé un instant que pour faciliter l'illumination des vrais enfants de l'absolu. Il ne rejette pas plus la nature que la Bible; elle a fait partie du mélange primordial; aussi voyons-nous son fils Isidore condamner les excès de l'ascétisme et reconnaître la légitimité du mariage. C'est donc à tort qu'Irénée et Epiphane [1] ont prêté à Basilidès une haine aveugle du Dieu d'Israël et un docétisme tellement outré qu'il aurait expliqué le supplice

[1] Irénée, *Contra hæres.*, I, 23.

de la croix par la substitution frauduleuse de Simon de Cyrène à Jésus.

B. — Valentin et son école.

Avec Valentin, le gnosticisme forme un système complet, qui est bien lié dans toutes ses parties; la fusion entre les éléments païens et chrétiens est faite avec un art profond. Toutes les lignes de la révélation sont prolongées dans des perspectives infinies; derrière les premiers plans du récit évangélique, s'étend un radieux et fuyant lointain qui donne à l'esprit et surtout à l'imagination une impression de vertige. La conscience chrétienne suffit bien sans doute pour dissiper le mirage; elle reconnaît bientôt que cette brillante métaphysique rapetisse ce qu'elle prétend agrandir, puisqu'elle abaisse en définitive la barrière entre la création et le créateur; mais dès que sa voix cesse de se faire entendre, la séduction est complète. On comprend combien de ces hauteurs vertigineuses le fils de l'Orient ou de l'Egypte devait prendre en pitié la doctrine de l'Eglise avec ses contours arrêtés et sa simplicité. Valentin avait su jeter sur sa philosophie le voile d'une poésie éclatante et étrange, entièrement conforme au goût d'une époque de décadence, qui ne sait plus goûter la beauté pure et sereine du grand art. Il avait également pénétré toute sa doctrine de ce sentiment tragique et poignant de l'existence qui était le trait distinctif de la décadence romaine; l'accablante tristesse de cette période d'universel déclin qui semblait mettre fin pour

toujours à la période de force, de santé, de jeunesse, revivait en d'ingénieux symboles et leur donnait un charme morbide. Il était à sa manière un grand poëte lyrique, exprimant les douleurs de son temps dans la forme bizarre qui lui plaisait le plus. D'ailleurs, toute cette tristesse était facile à accepter, parce qu'elle ne conduisait pas à l'humilité et dispensait du repentir; elle laissait debout la grande idole du paganisme, je veux dire l'humanité qui se voyait déifiée sur les sommets dénudés de la métaphysique valentinienne comme elle l'avait été sur les cimes dorées de l'Olympe. L'homme apparaissait encore comme la réalisation la plus parfaite de la divinité ; la chute n'était que le passage nécessaire du divin au travers du fini; la rédemption ne réclamait ni repentir ni sacrifice, mais seulement le retour du fini à l'infini et surtout la connaissance de ce retour, c'est-à-dire la gnose. C'était donc encore le salut par la science. Le païen d'hier devait trouver qu'une telle réhabilitation était à bon marché et la préférer cent fois au renouvellement intérieur, au baptême d'eau et de feu qui commence par les pleurs pénitents et s'achève sous l'action consumante de l'esprit de sainteté. Il était plus commode en même temps qu'il semblait plus poétique de transporter dans les espaces infinis le drame rédempteur, que de lui donner pour théâtre notre terre de péché et pour acteurs de libres créatures morales appelées à mourir à elles-mêmes au pied de la croix.

Nous avons peu de détails sur Valentin. D'après Epiphane, il serait natif de la côte d'Egypte [1] èt aurait

[1] Epiphane, *Contra hæres.*, I, 31.

reçu son développement philosophique à Alexandrie. De là il serait venu à Rome sous Antonin le Pieux et ne se serait donné pour chef d'école qu'en Chypre. Tertullien prétend qu'il aurait brigué l'épiscopat et que l'échec de son ambition l'aurait poussé dans les rangs des ennemis de l'Eglise. Rien ne justifie cette accusation que l'emportement de la passion devait faire accepter facilement par le fougueux Africain. Il n'est nullement nécessaire de prêter à Valentin une mesquine irritation pour expliquer l'évolution de sa pensée. Il a suivi l'une des pentes les plus entraînantes de la spéculation dans tous les temps, celle où le portait son génie. Ce n'est pas lui faire tort que de l'accuser d'une grande superbe d'esprit. Le fragment textuel d'une de ses lettres que nous a conservé Epiphane respire le plus arrogant dédain pour la foi simple: « Je viens vous parler, disait-il, des choses ineffables, secrètes, supra-célestes qui ne peuvent être comprises ni par les principautés, ni par les puissances, ni par tout ce qui est inférieur, ni par personne; si ce n'est par ceux dont l'intelligence ne saurait changer[1]. » Il nous semble l'avoir vu tel que Tertullien nous le montre, fronçant le sourcil et disant d'un air mystérieux: « Ceci est profond[2]. »

La doctrine de Valentin est beaucoup plus facile à résumer que celle de la plupart des gnostiques, parce qu'elle forme un tout systématique[3]. Elle n'est pas

[1] Epiphane, *Contra hæres., adv. Valentin.*, I, 31.
[2] « Hoc altum est. » (Tertullien, *Adv. Valentin.*, I, 37.)
[3] Le 1er livre du *Traité* d'Irénée *contre les hérésies*, demeure une source importante, ainsi que le morceau d'Epiphane (I, 31) et celui de Théodoret (I, 7) qui est très-clair. Mais les *Philosophoumena* (VI, 29-39) ont en-

proprement dualiste, puisque son grand effort est de montrer par quelle dégénérescence la matière procède du premier principe; aussi se montre-t-elle assez modérée dans son appréciation du judaïsme et de son Dieu, et par conséquent dans le jugement qu'elle porte sur la création. Elle est plus platonicienne qu'aristotélicienne, car elle donne une grande importance au monde idéal; l'histoire humaine avant de se produire dans notre monde de boue et d'obscurité s'est déroulée dans la haute sphère des idées. La tragédie de l'existence se joue en trois actes : d'abord dans la sphère supérieure qui s'appelle le *Plérôme*, puis dans la région intermédiaire, et enfin sur la terre. C'est au fond le même drame, puisqu'il s'agit toujours du trouble qui est produit dans l'univers par l'aspiration du fini vers l'infini, trouble qui se fond dans l'harmonie universelle dont la science est l'agent souverain; c'est la gnose qui révèle à chaque être son rang et sa destinée. L'originalité de la doctrine valentinienne est d'avoir peint avec une éloquence passionnée l'angoisse, l'aspiration ardente des êtres séparés de leur principe absolu et d'avoir ainsi rapproché le plus possible la théosophie panthéiste de la notion de la rédemption, sans toutefois jamais l'atteindre. On est étonné de voir un système, idéaliste au point de départ, subir l'influence des mythologies les plus grossières de l'Orient, au point de leur emprunter

core ici apporté la lumière définitive avec une précision qui ne laisse rien à désirer. Naturellement, les expositions du système valentinien qui n'ont pu profiter de cette source incomparable sont désormais insuffisantes, bien qu'il y ait beaucoup à profiter de celles de Néander et de Baur dans les ouvrages cités.

l'idée de ces accouplements ou *sygies* qui y figurent en première ligne ; celles-ci n'y ont pas même conservé une apparence de métaphore; l'allégorie est poussée jusqu'aux dernières limites et elle offre une pâture dangereuse aux imaginations sensuelles. Ce qu'il y avait de plus éthéré et de plus matériel se mêlait ainsi dans ces conceptions à moitié philosophiques, à moitié légendaires.

Le principe de toutes choses, l'immortel, l'ineffable, Celui qui mérite de s'appeler le Père au sens absolu, est un abîme sans fond [1]. Il n'est lié ni à l'espace ni au temps, il est au-dessus de toute pensée et comme enfermé en lui-même. Près de lui repose l'éternel silence. Le Père ne veut pas rester dans la solitude, car il est tout amour et l'amour n'existe qu'à la condition de posséder un objet [2]. Aussi a-t-il produit par émanation l'*Intellect* et la *Vérité*. L'*Intellect*, c'est la conscience que le Père a de lui-même, c'est le Fils unique, son image vivante, qui seul le fait connaître. L'*Intellect* est en même temps la *Vérité*, précisément à cause de cette identité. L'*Intellect* et la *Vérité* produisent le *Verbe* et la *Vie*. Tel est le grand quaternaire de l'absolu. L'*Intellect* trouve son expression parfaite dans le *Verbe;* cette expression n'est pas un vain symbole, puisqu'elle est aussi la *Vie*. Le Verbe et la Vie produisent l'*Homme* et l'*Eglise*. Qu'est-ce à dire, sinon que l'absolu ne se manifeste pleinement que dans l'humanité? Le divin transcendant se confond

[1] Μονὰς ἀγέννητος ἄφθαρτος, γόνιμος πατήρ· (*Phil.*, VI, 29.)

[2] Ἀγάπη ἦν ὅλος, ἡ δέ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον. (*Id.*)

avec l'humain essentiel. L'*Intellect* et la *Vérité* pour glorifier le Père produisent dix émanations qui s'appellent des *Eons* ou des *Eternités*. Le *Verbe* et la *Vie* en produisent douze, ce qui est un nombre moins parfait que le nombre dix. La sphère supérieure de la plénitude ou le *Plérôme* est désormais constituée[1]. Ainsi se dresse dans l'infini cette échelle des émanations que Tertullien appelait dans sa langue énergique les gémonies de la divinité[2]. Déjà dans cette sphère supérieure et idéale se produit la désharmonie. Elle ne saurait être évitée que si l'équilibre était maintenu entre la double force qui anime les *Eons;* en effet, d'une part ils sont attirés vers leur centre, c'est-à dire vers l'abîme d'où ils tirent leur origine, et d'une autre part ils en sont éloignés par la force de projection ou d'émanation. Ils procèdent de l'infini et ils y tendent, et pourtant ils ne sont pas l'infini et ne doivent pas se confondre avec lui. Du moment où l'équilibre est rompu entre les deux forces, l'harmonie est détruite dans le Plérôme. C'est ce qui arrive pour le dernier des douze Eons produit par le *Verbe* et la *Vie*, et qui est la vingt-huitième émanation. Se trouvant aux confins de la région lumineuse, il est dévoré du désir de rejoindre le Père, il ne se contente pas de la portion de l'essence divine qui lui est échue en partage; il la compare à l'absolu, à l'infini, et il la trouve pauvre et misérable; aussi aspire-t-il à se perdre dans l'abîme silencieux du premier principe. Ce dernier des Eons du Plérôme qui s'appelle *Sophia* ou la Sagesse, veut plus

[1] *Phil.*, VI, 30.
[2] Tertullien, *Adv. Valentin.*, I, 36.

encore, il veut, à l'imitation du premier principe, produire à son tour, mais produire seul, sans le concours de l'Eon qui forme avec lui une *sygie* ou un couple divin [1]. Mais l'incréé seul peut produire dans de telles conditions; car à tous les degrés inférieurs de l'être, il faut deux éléments par toute production, l'élément féminin ou la substance indécise et informe, et l'élément masculin ou l'élément formateur [2]. De là la nécessité des sygies. Or, la *Sophia* est un Eon féminin. Aussi ne peut-elle produire qu'un être informe, un avorton [3]. Dans son imprudence, elle a troublé l'harmonie du Plérôme; le désordre y a pénétré, et on ne peut savoir où il s'arrêtera. Tous les Eons supplient le Père d'y mettre fin en consolant la *Sophia* qui se répand en larmes et en gémissements à la vue de l'être informe qu'elle a enfanté dans son isolement et son impuissance [4]. Le salut du Plérôme est attaché à la production d'une nouvelle émanation. L'*Intellect* et la *Vérité* enfantent le Christ et l'Esprit saint qui élèvent à trente le nombre des Eons. Ces deux nouveaux Eons représentent la puissance de restauration, d'harmonie, d'ordre. Ils commencent à rejeter hors du Plérôme le produit informe de la Sagesse; le Père fait surgir la *Limite* appelée aussi la *Croix;* il la place entre le monde supérieur et le monde inférieur,

[1] Ἠθέλησε μιμήσασθαι τὸν πατέρα καὶ γεννῆσαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦσυζύγου. (*Phil.*, VI, 30.)

[2] Ἐν τοῖς γεννητοῖς τὸ μὲν θῆλυ ἔστιν οὐσίας προβλητικόν, τὸ δὲ ἄρρεν μορφωτικόν. (*Id.*, VI, 30.)

[3] Οὐσίαν ἄμορφον. (*Id.*)

[4] Ἔκλαιε γὰρ καὶ κατωδύρετο. (*Id.*, VI, 31.)

auquel appartient le misérable avorton qu'a enfanté la sagesse ; il est désigné sous le nom d'*Achamot*. Le Christ et l'Esprit-Saint lui donnent une forme et l'empêchent de se perdre dans une confusion indéfinie [1]. Puis ils remontent dans le Plérôme et enseignent aux Eons l'ordre éternel des choses, la grandeur de leur origine, car ils procèdent tous du même principe. Le Plérôme, guéri d'aspirations imprudentes, a retrouvé l'harmonie et célèbre le Père. Tous les Eons ensemble produisent comme gage de cette harmonie, et comme témoignage de leur reconnaissance un dernier Eon qui s'appelle Jésus ou le Sauveur et qui est le fruit du Plérôme [2]. Ainsi s'achève la première partie de cette trilogie qui comprend trois mondes, comme le poëme du Dante, et qui ne fait que reproduire le même drame sous des formes différentes.

Essayons de traduire toute cette mythologie ontologique dans le style précis de la métaphysique, sans oublier que le gnosticisme n'a jamais séparé les idées de la forme légendaire qu'il leur donnait. L'absolu doit nécessairement sortir de son immobilité ; un principe caché fermente dans l'obscur abîme et en fait découler la vie universelle qui s'épanche par degrés successifs. Mais cette manifestation de l'absolu aboutit nécessairement à une vie imparfaite ; de cette imperfection fatale résulte une aspiration douloureuse vers l'infini, et cette aspiration ne trouve son terme et son repos que par la connaissance de la relation éternelle et normale de tous les

[1] Ἦν ὁ χριστὸς ἐμόρφωσε. (*Phil.*, VI, 31.)

[2] Ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπὸς ὁ Ἰησοῦς. (*Id.*, VI, 32.)

êtres avec l'absolu comme en dérivant et en faisant encore partie. L'absolu s'est retrouvé en eux ou plutôt ils se sont retrouvés en lui ; il s'ensuit que l'existence finie et imparfaite apparaît dans le rayonnement du Plérôme « comme une petite tache sur une tunique. » Ainsi le salut dans ce domaine supérieur de la vie procède déjà de la gnose ou de la connaissance. Le Christ est la puissance de détermination, de formation, le révélateur par excellence.

Passons au second acte qui se joue dans les vagues régions qui avoisinent le Plérôme. C'est là que se manifeste le plus richement le génie poétique et métaphysique de Valentin. La création et la rédemption se confondent pour lui, car notre monde n'a été produit que pour la consolation et la restauration de ce fils gémissant de la Sagesse qui a été séparé de la région lumineuse, mais qui n'en saurait perdre le souvenir. Le Christ du Plérôme et le Saint-Esprit l'ont abandonné à lui-même, après lui avoir donné une forme distincte ; il ne se console pas d'avoir perdu cette vision radieuse, il a gardé le parfum de leur présence et il la redemande avec larmes.

La Sophia du Plérôme a communiqué tout le feu qui la dévorait à Achamot, ce produit informe de ses imprudentes aspirations ; lui aussi, à son exemple, il s'élance vers l'infini, se heurtant avec douleur à l'infranchissable limite, appelant avec passion la lumière et la vie divine[1]. C'est le plus chétif des êtres avant

[1] Ἐλυπήθη καὶ ἐν ἀπορίᾳ ἐγένετο. (*Phil.*, VI, 32.)



notre monde, et cependant nul n'est plus noble que lui, grâce à cet ardent soupir qu'il fait monter vers Dieu et à ce désir sacré qui ne lui laisse ni trêve ni repos. Parfois un sourire splendide brille au travers de ses pleurs, c'est qu'il se souvient de l'échappée rapide qui lui fut accordée sur le Plérôme [1]. Comment ne pas reconnaître en lui l'image ou la personnification de cette race de dieux déchus qui se souviennent des cieux en traversant la terre? Jamais l'exil de l'âme, fille de la lumière, mais tombée dans la nuit, n'a été dépeint avec une poésie plus grandiose. Notre monde est né des douleurs d'Achamot, la trame de l'existence terrestre en est tissue, son cœur brisé palpite dans la nature. De là ce soupir universel qui semble gonfler le sein de la terre comme les sanglots soulèvent la poitrine de l'affligé!

Le Plérôme a pitié d'Achamot. Il lui envoie Jésus ou le Sauveur, ce fruit béni de son harmonie. Celui-ci le délivre des sentiments qui l'oppressent et après les avoir arrachés de son sein, il leur donne la forme de substance concrète. C'est ainsi qu'est produit le monde inférieur qui deviendra à son tour le théâtre des mêmes douleurs et des mêmes délivrances que les deux régions supérieures. La sombre tristesse d'Achamot devient l'élément matériel, son désespoir est l'essence démoniaque; sa crainte et son aspiration donnent naissance à l'élément intermédiaire ou psychique qui n'est ni la

[1] Tout ce qui se rapporte à la tristesse d'Achamot est traité avec plus d'ampleur par Irénée (*Contra hæres.*, I, c. 1, édit. Feuardentius, p. 20). Ποτὲ μὲν ἔκλαιε ποτὲ δ' αὖ πάλιν ἐφοβεῖτο, ποτὲ διεχεῖτο καὶ ἐγέλα.

matière ni l'esprit [1]. Rien de plus ingénieux que cet essai de résoudre le dualisme qui avait si longtemps pesé sur la pensée antique par le moyen de cette espèce de cristallisation ou de pétrification des sentiments de l'Eon exilé. D'après Irénée, Valentin aurait poussé plus loin cette poétique théorie de la création. Les fleuves et les fontaines rouleraient sous nos yeux les larmes d'Achamot, tandis que la douce lumière qui nous réjouit est le rayonnement de sa joie, quand il se rappelle la visite des émanations célestes [2]. Le *Démiurge* retrouve sa place dans ce système, il est né de la terreur de l'Eon, crainte salutaire qui est le commencement de la sagesse, car elle accompagne l'ardente supplication que le Plérôme a exaucée. Tandis qu'Achamot occupe l'*Ogdoade* ou la Jérusalem céleste, le Démiurge est relégué dans l'*Hebdomade* composée de sept dieux, qui sont eux-mêmes sept Eons. Ces chiffres symboliques marquent la différence des deux régions, car l'Ogdoade est la sphère qu'habite l'Esprit infiniment élevé au-dessus du psychique, il a produit soixante-dix verbes qui participent à son essence spirituelle. Le Démiurge, comme son nom l'indique, est le créateur et l'organisateur de notre monde, il s'en croit le Dieu souverain et il se donne pour tel à Moïse et à tous les hommes de l'Ancien Testament : « Je suis, disait-il, le seul Dieu, et il n'en est pas d'autre que moi [3]. » Les hommes ont été

[1] Ἐποίησεν ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατικὰς οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν οὐσίαν, τὴν δὲ λύπην ὑλικήν, τὴν δὲ ἀπορίαν δαιμόνων. (*Phil.*, VI, 32.)

[2] Irénée, *Contra hæres.*, I, c. 1.

[3] Οὐδὲν οἶδεν ὁ δημιουργὸς ὅλως. (*Phil.*, VI, 33.)

créés par le Démiurge; leur corps est emprunté à la matière, mais leur âme est d'essence psychique[1]. Achamot, à l'insu du Dieu terrestre, communique quelques parcelles de l'Esprit à un certain nombre d'entre eux. Ceux-ci constituent l'aristocratie morale de l'humanité, les spirituels, en opposition aux psychiques et aux matériels; les hommes sont ainsi classés par la prédominance en eux de l'un des trois éléments qui se trouvent en présence dans cette sphère de l'existence[2].

Les prophètes de l'ancienne alliance n'ont été que les organes du Démiurge. A la consommation des temps, le Rédempteur est apparu; c'est la troisième manifestation de la puissance de restauration et d'harmonie, et par conséquent le troisième Sauveur. L'école valentinienne s'est divisée au sujet de la nature de son corps; les Occidentaux lui ont attribué une essence psychique; il aurait été formé par le Démiurge et l'Esprit ne se serait joint à lui qu'à son baptême. Pour les Orientaux au contraire, il serait dès l'origine d'essence spirituelle. Un docétisme absolu était la conséquence de cette conception. Au reste, ces deux écoles admettaient la naissance miraculeuse.

Le Messie a traversé le sein de Marie « comme l'eau traverse un canal[3]. » Il a éclairé le Démiurge sur l'existence du Plérôme, puis il a porté la vraie lumière à la portion spirituelle de l'humanité qui était faite pour

[1] *Phil.*, VI, 33.
[2] *Id.*, VI, 34.
[3] Γεγέννηται δ Ἰησοῦς διὰ Μαρίας. (*Phil.*, VI, 35.) Ἰησοῦν διὰ Μαρίας ὡς διὰ σωλῆνος. (Epiphane, *Contra hæres.*, 31.)

elle. Achamot voit s'ouvrir pour lui les portes de la lumière éternelle et oublie ses longues douleurs. Le Démiurge le remplace dans l'*Ogdoade;* les hommes spirituels, les vrais gnostiques unis aux verbes émanés d'Achamot échappent pour jamais à ce qui est périssable et entrent dans la béatitude ineffable du Plérôme. La matière dévorée par le feu disparaît. Elle n'est plus qu'une ombre sur le fond radieux de la suprême félicité [1]. On voit que l'illumination remplace la rédemption comme dans toutes les écoles du gnosticisme. Le sacrifice, au sens réel du mot, n'a pas de place où le péché n'a pas de réalité. Tout roule sur les rapports du fini avec l'infini et non plus sur ceux de l'être moral avec le Dieu saint. Aussi toute cette brillante métaphysique recouvre-t-elle le vide; elle aboutit à un fatalisme désolant, à une prédestination absolue et capricieuse qui ne réserve le salut qu'aux élus de la gnose, aux fils de la lumière. Il importe, en effet, de remarquer que la prédestination a fait sa première apparition dans le christianisme sous le couvert de l'hérésie. Elle était le fond intime du gnosticisme. « Les Valentiniens, dit Irénée, ne se croient pas obligés de parvenir à la nature spirituelle par leurs actes; ils la possèdent par nature et ils se regardent comme parfaitement sauvés de droit divin. De même que l'or, quand même il a été déposé dans la boue, ne perd pas pour cela sa beauté, mais garde sa nature intacte, de même, ils ne reçoivent aucun dommage de toutes les actions grossières auxquelles

[1] *Phil.*, VI, 36.

ils peuvent se livrer, et ils conservent leur essence spirituelle [1].

L'Ancien Testament et le Dieu qu'il révèle n'obtiennent pas grand respect de la part de Valentin. Cependant le Démiurge ne pèche que par ignorance; il possède une vérité relative. Lui-même doit être élevé jusqu'aux confins du Plérôme. Il n'y a donc pas ici opposition tranchée, absolue entre les deux Testaments, malgré le dédain de la secte à l'égard du prophétisme hébraïque.

Un système aussi hardi et aussi poétique que celui de Valentin ouvrait une large carrière aux imaginations inventives et subtiles. Le thème fondamental fut diversement modifié suivant le caprice de chacun. Nous nous bornerons à marquer d'un trait rapide ces jeux stériles de l'esprit, flottant à tout vent, sans être retenu par le lest de la vie morale. Bardesane, d'Edesse en Mésopotamie, paraît avoir modifié la gnose valentinienne dans un sens théiste, car tout en admettant la division des pneumatiques et des psychiques, il fait la part très-grande à la liberté morale et admet même pour les seconds la faculté de s'élever au divin. Il reconnaissait dans toutes les religions des germes de vérité [2]. Marcus, né probablement en Syrie, dans la seconde moitié du second siècle, s'attacha principalement au côté légendaire du système, à toute cette fantasmagorie de la filiation des Eons. Il transportait dans

[1] Μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι. (Irénée, I, 1, p. 26.)

[2] Voir le fragment de Bardesane dans Eusèbe, *Præparat. evang.*, VI, 11.

le gnosticisme la typologie pythagoricienne ou plutôt les symboles tourmentés de la kabbale, et rattachait aux lettres de l'alphabet et à leur valeur chiffrée ses élucubrations singulières. Chaque lettre en résonnant a produit une émanation qui est un ange et toutes ensemble sont venues se fondre dans *l'Amen* comme dans l'unité finale[1]. Le *Verbe* est la principale de ces émanations. Les consonnes par leur son obscur et sourd symbolisent le caractère ineffable du Père ou de l'abîme; les demi-voyelles expriment le Verbe et la Vie et les voyelles pleines sont affectées à l'homme et à l'Eglise. L'écho du son primitif retentit au delà du Plérôme; de lui procède notre monde; il joue donc le rôle du Démiurge. La douleur habite cette région inférieure, aussi chaque nouveau-né arrive-t-il dans cette vie imparfaite en poussant une plainte; son premier cri est : Hélas! C'est sa manière d'appeler le libérateur. Le Plérôme s'est uni à l'homme Jésus au moment de son baptême : le Rédempteur, qui représente la vie universelle, mérite de s'appeler l'Alpha et l'Oméga. Il a exercé sa mission en faisant connaître le Père. Cette espèce de métaphysique plaisait à un siècle qui avait l'horreur de la simplicité et n'aimait dans une doctrine que le côté étrange et mystérieux. Marcus ne dédaignait pas de recourir aux jongleries de la magie[2]; il se posait en inspiré. A l'entendre, la *Tétrade* qui est au sommet du Plérôme lui serait apparue sous les blancs vêtements d'une femme. Il

[1] Voir pour le système de Marcus, *Phil.*, VI, 39-55; Irénée, *Contra hæres.*, I, 9; Epiphane, XXXIV.

[2] Μαγικῆς ἔμπειρος. (*Phil.*, VI, 39.)

parodiait le baptême et la sainte cène, prétendant que l'eau répandue dans la coupe se changeait en sang. Le soin que les Pères du second et du troisième siècle ont mis à réfuter ces rêves d'un cerveau malade donne la mesure des entraînements de leurs contemporains.

Deux autres Valentiniens, appartenant à la branche occidentale de l'école qui comme nous l'avons vu, faisait dater du baptême de Jésus la communication de la vie supérieure, se distinguent par un tour d'esprit modéré et une vraie spiritualité. Ce sont Ptolémée et Héracléon. Le premier semble avoir joué un rôle prépondérant puisque Irénée déclare l'avoir principalement en vue dans sa réfutation du gnosticisme. Il admettait toutes les idées fondamentales du système de Valentin, se bornant à modifier quelque peu les hypostases du Plérôme. Il plaçait près du Père deux Eons au lieu d'un seul; à côté de la connaissance il mettait la volonté. Peut-être faisait-il de ces deux Eons la première sygie ou le premier couple divin, identifiant l'Intellect à l'élément masculin. Cette place d'honneur accordée à la volonté n'est pas sans importance, elle révèle au moins une préoccupation morale très-étrangère aux autres gnostiques. Ptolémée s'est surtout attaché à déterminer le rapport entre les deux alliances; il suffirait à lui seul à nous prouver combien l'école valentinienne était relativement modérée dans son appréciation des institutions mosaïques et du Dieu des Juifs. Nous possédons sur ce sujet un document étendu de Ptolémée reproduit par Epiphane : c'est sa lettre à une dame chrétienne nommée

Flora; elle est écrite avec un grand art, le style est insinuant et évite toute exagération provoquante[1]. Rien ne révèle mieux l'habile prosélytisme des gnostiques. Ptolémée se place à égale distance de ceux qui attribuent la loi mosaïque à un Dieu suprême et de ceux qui n'y voient que l'œuvre des démons. Cette législation, d'une part, est trop imparfaite pour remonter au Père des Esprits. D'une autre part, elle n'a pas mérité l'injure d'être attribuée aux puissances mauvaises. Il faut distinguer les commandements qui procèdent d'une révélation directe de ceux qui sont du fait de Moïse, comme l'ordonnance du divorce appropriée à la dureté du cœur des Juifs; les ordonnances que Jésus met à la charge de la tradition des anciens forment une troisième catégorie. Nulle part la révélation ne se présente absolument pure; à côté de commandements vraiment divins comme le Décalogue, nous trouvons des commandements décidément mauvais comme la loi du talion; les ordonnances de la loi cérémonielle ont un caractère exclusivement symbolique. Si l'on demande d'où vient ce mélange dans la révélation mosaïque, il faut en chercher la cause dans la nature mixte de la divinité dont elle tire son origine et qui n'est ni le Père des Esprits, habitant une pure et inaccessible lumière, ni la matière source du mal, mais le Démiurge, le Dieu intermédiaire ignorant, psychique[2].

[1] L'*Epître à Flora* se trouve dans le livre d'Epiphane *Sur les hérésies*, XXXIII, 3. Voir Grabe, *Spicilegium*, vol. II, 69.

[2] Εἰ γὰρ μήτε ὑπ' αὐτοῦ τέλειον θεοῦ τέθειται οὗτος, μήτε ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ἕτερός τίς ἐστι παρὰ τούτους οὗτος ὁ θέμενος τὸν νόμον. Οὗτος δὲ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε κόσμου μέσος τούτων καθεστὼς ἐνδίκως. (Epiphane, *Contra hæres.*, XXXIII, 5.)

Tout ce morceau est remarquable par l'enchaînement des idées, la sobriété du langage et un véritable talent exégétique très-éloigné de l'arbitraire effréné de la gnose; car Ptolémée se contente du sens naturel et historique des textes.

Héracléon fut un disciple immédiat de Valentin. Il était probablement né en Egypte; il vint à Rome dans la première moitié du second siècle [1]. Il nous est surtout connu par les réfutations d'Origène qui lui oppose son grand ouvrage sur saint Jean. Héracléon avait composé de nombreux commentaires sur le Nouveau Testament; Clément d'Alexandrie mentionne un livre sur saint Matthieu et Origène un commentaire complet sur le quatrième Evangile. Lui aussi paraît s'être distingué par un esprit modéré et élevé; sans renier les principes constitutifs de son école, il se plaisait aux applications morales. Son interprétation des Ecritures est parfois pleine de largeur et de souffle. Cependant il se plaît beaucoup plus que Ptolémée aux tours de force de l'interprétation allégorique. C'est ainsi que le seigneur de la cour dont le serviteur a été guéri par Jésus, représente à ses yeux le Démiurge; il joue sur les mots; s'il voit en lui un Dieu inférieur, c'est que le mot grec qui le désigne est un diminutif du mot roi [2]. Les serviteurs sont les anges de l'*Hebdomade*, et l'esclave malade représente l'homme asservi à la matière mais

[1] Epiphane, *Contra hæres.*, XXXVI; Clément, *Strom.*, IV, 9, 73. Voir surtout le *Commentaire* d'Origène sur saint Jean.

[2] Βασιλικὸς ὠνομάσθη οἱονεὶ μικρός τις βασιλεύς. (Grabe, *Spicileg.*, II, 109.)

capable d'être délivré. Le saint des saints dans le temple de Jérusalem figurait le degré supérieur qu'atteignent les spirituels, tandis que le parvis est réservé aux hommes de la matière, à ces marchands qui font trafic des vertus divines au lieu de les tenir de la grâce seule. Héracléon s'efforçait de détourner le prologue de saint Jean de son sens naturel, pour faire une place aux thèses favorites de l'école. Il limite arbitrairement la déclaration que le Verbe a créé toutes choses, exceptant de cette création le monde supérieur du Plérôme qui ne peut être confondu avec notre univers. Dans la Samaritaine de l'Evangile il voyait le type de l'âme pneumatique faite pour la lumière incréée, l'époux auquel elle est destinée est l'être supérieur, l'Eon divin avec lequel elle doit former un couple, une sygie. Le vase avec lequel elle puise l'eau figure la capacité religieuse d'une nature d'élite. Au reste les psychiques ne sont pas exclus de la participation au salut, mais ils n'y arrivent pas par la voie transcendante de l'illumination [1]; il leur faut des miracles, des manifestations extérieures de la puissance divine. S'ils se laissent gagner, ils suivront le Démiurge dans ses destinées glorieuses, qui sont toutefois bien inférieures à celles de la semence spirituelle. Dans le cas contraire ces âmes périront, car elles ne sont point immortelles par essence [2], au contraire les âmes spirituelles seront consommées en Dieu. Non-seulement elles puisent la vie divine à la source éternelle, mais encore elles la communiquent. La source jaillit en eux. La liberté morale n'existe que

[1] Πιστεύουσι τῷ σωτῆρι διὰ τὴν ἀλήθειαν. (Grabe, *Spicileg.*, II, 109.)
[2] Οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχήν. (*Id.*, II, 110.)

pour les psychiques; la semence spirituelle possède sa haute dignité de droit divin, par nature; elle ne peut perdre sa noblesse. Héracléon ne voyait pas qu'en réalité il abaissait ce qu'il voulait relever, puisque la créature libre l'emportera toujours en dignité sur l'élu qui ne saurait ni mériter ni démériter. Le droit de conquête dans l'ordre moral sera toujours infiniment supérieur au droit de naissance. Au reste Héracléon admettait comme Ptolémée la supériorité du judaïsme sur le paganisme. La montagne de Garizim représente l'idolâtrie, le règne de la matière, tandis que Jérusalem est le trône du Démiurge. La sphère supérieure où règne le Dieu-Esprit s'ouvre aux pneumatiques qui sont les vrais disciples de Jésus, qu'il a formés par sa parole et sa saine doctrine. Clément d'Alexandrie nous a conservé un très-beau fragment d'Héracléon sur la confession du nom de Jésus-Christ. Il oppose la simple confession de bouche à celle qui émane de la vie entière et la résume; il élève la seconde au-dessus de la première, même quand celle-ci se produit devant les tribunaux païens, car la parole peut être trompeuse, la vie seule ne ment pas. C'est d'ailleurs un témoignage permanent qui ne dépend pas des circonstances [1]. Il y a là une protestation motivée contre l'estime exagérée du martyre, et un spiritualisme moral de l'ordre le plus élevé. C'est ainsi que, pour employer l'image même des gnostiques, des perles se retrouvaient dans ce confus mélange de spéculations de toute provenance.

Les systèmes que nous venons d'exposer ont laissé

[1] Clém., *Strom.*, IV, 9.

de côté la partie la plus originale et la plus grandiose de la doctrine de Valentin, celle qui se rapporte à la chute et aux aspirations d'Achamot, ce produit de la Sagesse placé sur les confins du Plérôme comme la poétique personnification de notre déchéance, et qui est partagé entre d'amers souvenirs et des désirs ardents. La lacune est comblée par un curieux écrit anonyme en langue copte, récemment retrouvé. La date en est incertaine, il remonte évidemment à l'époque où le gnosticisme valentinien était arrivé à son plein développement, vers la fin du second siècle. Il est intitulé : *Pistis Sophia*, la Sagesse croyante[1]. Les données générales du système valentinien s'y retrouvent comme au travers d'une végétation luxuriante et monotone. Il s'agit bien toujours d'une gnose ou d'une doctrine cachée qui procure le salut par une simple illumination. Jésus-Christ revient des cieux où il est remonté et apparaît à ses disciples sur le mont des Oliviers pour leur révéler les plus hauts mystères de la vérité. Ils forment autour de lui le cercle intime et privilégié des spirituels qui est chargé de transmettre cette manne cachée aux hommes pneumatiques des générations futures. Toutes ces révélations roulent sur la destinée de la Sophia. Seulement celle-ci symbolise bien plus clairement que chez les premiers Valentiniens la triste condition de l'âme humaine, car pour avoir voulu franchir les limites de sa sphère originelle, elle est tourmentée par les puissances cosmiques parmi lesquelles nous reconnaissons le Démiurge. Celui-ci produit par

[1] *Pistis Sophia.* — Opus gnosticum e codice manuscripto coptico latinè vertit Schwartz, edidit I. H. Petermann. Berolini, 1853.



émanation une force terrible à la face de lion, qui entourée d'autres émanations semblables épouvante la noble et ardente exilée, jusque dans les régions ténébreuses de la matière, en faisant briller devant ses yeux une fausse lueur propre à l'égarer. Néanmoins elle ne perd pas courage, elle espère, elle croit. Voilà pourquoi elle mérite de s'appeler la Sagesse croyante. Douze fois elle appelle le libérateur par une supplication passionnée et vraiment sublime ; ce sont ses douze repentirs[1]. La délivrance s'accomplit par un nombre égal d'interventions de Jésus. De même que le péché ou la chute n'est pas autre chose que l'obscurcissement produit par la matière, de même le salut est un simple retour à la lumière. Cette division des lamentations de la Sophia et des interventions de Jésus amène des répétitions fatigantes ; toutefois les aspirations de l'âme sont rendues avec une énergie d'autant plus poétique, que de larges emprunts sont faits à l'Ancien Testament. En particulier tous les Psaumes de la pénitence sont appliqués à la Sophia, en étant détournés de leur sens naturel. « O lumière des lumières, s'écrie-t-elle, toi que j'ai vue au commencement, écoute le cri de mon repentir[2]. Sauve-moi, ô lumière, de mes propres pensées qui sont mauvaises. Je suis tombée dans les régions infernales. De fausses lueurs m'y ont conduite et je roule maintenant dans ces ténèbres chaotiques. Je ne puis déployer mes ailes et revenir à mon lieu, car les forces

[1] « Nunc cujus πνεῦμα alacre, progreditor, ut dicat solutionem duodecimæ μετάνοιας πίστεως σοφίας. » (*Pist. Soph.*, p. 70.)

[2] « Lumen luminum, cui ἐπίστευσα inde ab initio, audi igitur nunc, lumen, meam μετάνοιαν. » (*Id.*, p. 33.)

mauvaises émanées de mon ennemi et surtout celle à la face de lion me tiennent captive. J'ai demandé du secours, mais ma voix meurt dans la nuit. J'ai élevé mes yeux vers les hauteurs, afin que tu me secoures, ô lumière. Mais je n'y ai rencontré que les puissances ennemies qui se réjouissent de mon infortune et veulent l'accroître, elles ont voulu éteindre le rayon que je tiens de toi. Maintenant, ô lumière de vérité, c'est dans la simplicité de mon cœur que j'ai suivi la fausse clarté que je confondais avec toi. Le péché que j'ai commis est tout entier devant toi. Ne me laisse pas souffrir plus longtemps, parce que j'ai crié à toi dès le commencement. Car c'est pour toi que je suis plongée dans cette affliction. Me voici dans ce lieu, pleurant, redemandant ces clartés que j'ai vues sur les hauteurs. De là la fureur de ceux qui gardent les portes de ma prison. Si tu veux venir me sauver, grande est ta miséricorde, — exauce ma supplication. Délivre-moi de cette *matière ténébreuse*, de peur que je ne sois comme perdue en elle [1]. » « O lumière, abaisse sur moi le regard de ta miséricorde, — car je souffre cruellement. Hâte-toi, écoute-moi. J'ai attendu mon époux pour qu'en venant il combatte pour moi et il n'est pas venu. Au lieu de la lumière, j'ai reçu l'obscurité et la matière. Je te louerai, je glorifierai ton nom; — que mon hymne t'agrée, alors qu'il atteint les portes de la lumière. Que toute âme soit purifiée de la matière et habite dans la cité divine. Que toutes les âmes qui *admettent le mystère* y soient introduites [2]. » La même plainte s'élève

[1] « Libera me e ὕλῃ hujus caliginis. » (*Pist. Soph.*, p. 34.)
[2] « Ψυχαί horum qui suscipient mysterium. » (*Id.*, p. 36.)

douze fois vers le libérateur. « Je suis devenue semblable, dit encore la Sophia, au démon qui habite dans la matière où s'éteint toute lumière. Je suis devenue moi-même matière. Ma force s'est comme pétrifiée en moi[1]. J'ai mis mon cœur en toi, ô lumière, ne me laisse pas dans le chaos. Délivre-moi par la connaissance[2]. J'ai ma confiance en toi, je me réjouirai, je chanterai des louanges à ta gloire, parce que tu as eu pitié de moi. Donne-moi ton baptême et efface mes péchés. » Cette mythologie pénétrée d'une poétique mélancolie recouvrait habilement le côté abstrait de la gnose et l'appropriait au goût d'esprits subtils et malades. Le dialogue entre Jésus et ses disciples, malgré sa coupe uniforme, plaisait aux lecteurs des Evangiles apocryphes et satisfaisait ces imaginations fiévreuses qui avaient perdu le sens de la beauté véritable. L'orgueil trouvait sa satisfaction dans ces nouveaux mystères qui ne laissaient rien à envier aux initiés d'Eleusis ou de Mithra.

§ 3. — *Les gnostiques de la seconde tendance.*

A. — Les Ophites et quelques autres gnostiques de la même catégorie.

La seconde tendance gnostique a pour caractère spécial de faire du Démiurge un être décidément malfaisant, au lieu de se contenter, comme Basilidès et les premiers Valentiniens, d'y voir un être inférieur, qui ignore le Plérôme. Cette tendance est inaugurée par des

[1] « Atque mea vis congelascuit in me. » (*Pist. Soph.*, p. 43.)

[2] « Libera me in tua cognitione. » (*Id.*, p. 56.)

hérétiques qui, par leur origine, se rattachaient aux Valentiniens, mais qui ont modifié entièrement les idées de la secte en ce qui concerne le Démiurge et l'ancien monde. Les *Ophites* occupent le premier rang dans cette classe de gnostiques.

Nous connaissons déjà quatre petites sectes de ce nom, qui ont été la première ébauche de la gnose. Les *Ophites* dont il s'agit maintenant leur sont très-postérieurs, ils doivent être placés après Valentin, puisqu'ils ont visiblement subi son influence; ils n'ont fait que remanier son système en lui donnant une empreinte réaliste. Ils ont dû leur nom, ainsi que leurs devanciers, au rôle important qu'ils attribuaient au serpent dans l'histoire de l'humanité, bien qu'ils n'aient pas été jusqu'à le diviniser comme les Naasséniens [1]. Les Ophites d'Irénée n'ont reculé devant aucune métaphore, pas même devant les plus grossières. La volupté et la haine sont pour eux les deux pivots de tout le système du monde. Le premier principe qui s'appelle aussi le premier homme s'est reproduit dans un être semblable à lui-même, qui est le second homme. Vient ensuite le Saint-Esprit qui est l'élément féminin auquel s'unissent les quatre éléments. Les Ophites, on le voit, ne se mettent pas en grands frais d'inventions métaphysiques. Le premier et le second homme ravis de la beauté de l'Esprit engendrent avec lui le *Christ* qui est le résumé vivant du Plérôme. Mais l'Esprit n'a pas enfermé en lui toute la

[1] Voir sur les seconds *Ophites*, Irénée, *Contra hæres.*, I, 33-35; Epiphane, *Contra hæres.*, XXXVII; Théodoret, *De hæretic. fabulis.*, I, 14, 15. Ce dernier a une exposition très-lucide du système.



plénitude de lumière qui émanait des deux premiers principes. Ce qui en a débordé a formé la Sagesse : cet Eon aussi appelée *Prunicos*, est retombé dans les eaux tumultueuses du chaos. Il s'élance vers le Plérôme et forme ainsi le firmament étoilé; puis il engendre le Démiurge auquel il communique une parcelle de son essence lumineuse. Le Démiurge produit sept autres anges qui forment l'Hebdomade. Mais il ne se contente pas d'être ignorant; il est l'ennemi déclaré de la Sagesse et se sert de la parcelle de lumière qu'il a reçue pour s'opposer à ses desseins. De là une lutte acharnée qui a pour théâtre principal le monde et pour enjeu l'âme humaine. Le Démiurge a commencé par créer le serpent ou le démon pour l'opposer aux anges, ses propres fils qui lui font la guerre. Puis il a formé avec le concours des anges le corps de l'homme, corps immense et débile qui rampe misérablement quoiqu'il soit de nature éthérée. La Sagesse soustrait au Démiurge la parcelle lumineuse qui est en lui et la communique à l'homme. Ce n'est pas encore le souffle de l'Esprit qui ne lui sera donné que plus tard, mais cette illumination imparfaite suffit pour l'élever au-dessus de la brute. Ce grand corps rampant se relève, son œil brille et il pressent par delà les limites de ce monde les premiers principes. C'en est assez pour que le Démiurge s'efforce de le perdre; il tire de lui la femme, cette Eve séduisante qui devait lui ravir l'élément lumineux, mais soumise par la *Sophia*, elle devient l'instrument du bien. En effet, c'est la femme qui pousse l'homme à obéir aux suggestions du serpent, à cueillir le fruit de la connaissance et à s'é-

lever ainsi immédiatement au-dessus du Démiurge[1]. Il a beau être précipité dans le monde inférieur et revêtu d'un corps épais, il n'en est pas moins entré dans la voie du progrès sous la conduite de la Sophia. En vain le Démiurge veut préparer un Messie selon son cœur et susciter des prophètes qui l'annoncent dans le peuple de son choix. La Sophia déjoue ses plans, elle fait même souvent parler à son gré les prophètes de son adversaire. Enfin le Christ du Plérôme vient se joindre à l'homme Jésus né de Marie. Il inspire son enseignement et révèle par lui les grands mystères aux âmes élues. Puis il l'abandonne au moment où le Démiurge dans sa fureur le fait crucifier par ses Juifs. L'Eon divin s'est envolé à son insu et n'a laissé qu'une vaine dépouille aux mains du Démiurge qui s'appelle aussi *Jaldabaoth*. Jésus ressuscite, puis après avoir passé dix-huit mois sur la terre pendant lesquels il révèle les articles les plus profonds de sa doctrine à quelques initiés, il est transporté dans le Plérôme près de Christus. De là Christus et Jésus attirent toutes les âmes pneumatiques, tous les éléments spirituels de la création. La consommation des choses a lieu quand toutes les parcelles lumineuses ont été ramenées au foyer de l'Esprit[2]. Le serpent ne joue pas dans ce système un rôle assez prépondérant pour lui avoir donné son nom; aussi y a-t-il eu problement quelque confusion entre les Ophites du

[1] Irénée, *Contra hæres.*, I, 34.

[2] « Consummationem autem futuram quando tota humectatio spiritus luminis colligatur et abripiatur in Œonem incorruptibilitatis. » (*Id.*, I, 34.)

premier siècle et ceux de la seconde période. Cependant l'une des fractions de l'école semble avoir poussé jusqu'aux dernières exagérations l'opposition au Dieu des Juifs ; la fraction dite des Caïnites non-seulement exaltait le serpent comme la puissance ennemie du Démiurge, mais encore honorait tous les grands rebelles de la Bible, depuis Caïn jusqu'à Judas Iscariot.

La doctrine des *Ophites* que nous venons d'exposer nous fait descendre des hauteurs sur lesquelles le gnosticisme se maintenait avec Valentin. Il s'est déjà bien dépouillé de sa largeur première. Le Démiurge est de plus en plus assimilé au principe du mal. C'est ainsi que dans le système de *Saturnilus* il y a opposition radicale entre le Dieu suprême et les sept anges qui ont créé le monde. Le Dieu des Juifs est le dernier de ces anges. Ils ont bien pu créer l'être physique dans l'homme, mais c'est le Dieu suprême qui lui a communiqué l'étincelle lumineuse qui seule constitue son essence. Aussi doit-il viser à s'affranchir des biens corporels. Le Sauveur n'a revêtu que l'apparence de la vie physique. Il est l'adversaire déclaré du Dieu des Juifs et de ses prophètes et il vient nous apprendre le secret du salut dans un ascétisme effréné qui proscrit le mariage comme une invention de Satan[1]. La tendance panthéiste est très-marquée dans ce système.

Le panthéisme est plus tranché encore chez *Monoïme* l'Arabe, obscur hérétique du second siècle[2]. Le pre-

[1] *Phil.*, VII, 28.
[2] *Id.*, VIII, 12-16. Théodoret avait fait une vague mention de cet hérétique. *De hæretic. fabulis,* I, 18.)

mier principe s'appelle l'homme; c'est un Dieu caché, tout ensemble masculin et féminin; il s'exprime ou se révèle dans le fils de l'homme, qui est son image et son reflet. De lui sortent les six puissances cosmiques qui façonnent le monde. L'homme terrestre est la pleine réalisation de l'idée divine; tout est en lui, et il est tout[1]. Aussi retrouve-t-il dans son âme les grands contrastes de la haine et de l'amour, de la joie et de la tristesse que la divinité confuse qui comprend toutes choses enferme dans son obscur abîme. Monoïme donnait à ce panthéisme parfaitement net les formes alambiquées du pythagorisme et jouait sur les lettres de l'alphabet à la façon de Marcus.

Le même fond d'idées se retrouve sous des formes plus compliquées dans une secte dite des *Docètes* qui mettait en relief l'un des caractères généraux du gnosticisme; la gnose en effet aboutissait toujours, comme par une pente fatale, à la négation de la réalité corporelle du Rédempteur[2]. Ces hérétiques aussi peu connus que Monoïme et dont le souvenir n'est conservé que dans les *Philosophoumena*, construisaient tout leur système sur une métaphore. De même, disaient-ils, que l'on doit distinguer dans un figuier les racines, les feuilles et les fruits, de même il faut reconnaître dans le premier principe de l'être trois puissances qui contiennent toutes choses en elles. Ces trois puissances ou ces trois Eons constituent le Plérôme, le monde intelligible, et produisent en s'épanouissant trente Eons qui for-

[1] Λέγει ἄνθρωπον εἶναι τὸ πᾶν. (*Phil.*, VIII, 12.)

[2] *Id.*, VIII, 18 et suiv.

ment comme une échelle décroissante. L'absolu se diminue en se déroulant. Toutes les puissances ensemble produisent un fruit commun qui est le Sauveur. Le troisième Eon laisse tomber dans le chaos les idées qui sont en lui ; ce sont les âmes. Puis effrayé lui-même de la région ténébreuse qui s'étend au-dessous de lui, il élève le firmament comme une muraille d'azur entre le Plérôme et le chaos. Lui-même s'est reflété dans un Eon d'ordre inférieur, qui est son image, mais qui vit dans l'ignorance et les ténèbres. Celui-ci a façonné notre monde, enfermant les idées ou les âmes dans des corps et les soumettant aux tortures de la métempsycose. Le Sauveur issu du Plérôme descend jusqu'à elles, afin de les affranchir de cette vie misérable, mais sachant qu'aucun être ne pourrait supporter son éclat, il enferme sa gloire dans un corps infime, qui le contient comme la pupille resserrée cache un grand foyer de lumière [1]. Descendu sur la terre, il se laisse baptiser dans le Jourdain afin de laisser aux eaux du fleuve une empreinte idéale de sa forme corporelle. Lorsque son corps de chair a été crucifié, son âme poursuit son ministère d'illumination au milieu de ses disciples. Le salut dépend toujours de la connaissance des mystères transcendants. Le mythe admirable de la Sophia a entièrement disparu. La notion de rédemption s'efface. Recueillons cependant une belle pensée au travers de cette mythologie bâtarde. Partant de l'idée que le Sauveur a vécu trente années parce qu'il résumait

[1] Συστείλας ἑαυτὸν ὡς ἀστραπὴν μεγίστην ἐν ἐλαχίστῳ σώματι. (*Phil.*, VIII, 10.)

dans sa personne les trente Eons du Plérôme, les Docètes en concluaient que cette plénitude infinie qui était en lui expliquait la diversité des sectes : « Chacune d'elles, disaient-ils, le regarde comme lui appartenant parce qu'il est vu par chacune sous un point de vue particulier[1], qu'elle s'approprie comme s'il était l'unique, repoussant les autres et les taxant de fausseté. » L'orgueil gnostique respire dans les mots suivants : « Ceux qui ont une nature basse ne peuvent atteindre les idées du Sauveur qui les dépassent, mais pour ceux qui sont d'en haut tels que nous, ils ne les voient pas partiellement, mais dans leur ensemble. Seuls ils sont parfaits dans leur élévation, les autres ne le sont qu'en partie. »

Ce panthéisme gnostique aboutit aux conséquences morales les plus désastreuses dans le système de Carpocrate, légèrement modifié par son fils Epiphane. Le premier était né à Alexandrie, son influence a été bien moins grande que celle de son fils, quoique celui-ci ait été enlevé à la fleur de l'âge, avant sa vingtième année. Il avait excité un tel enthousiasme que sa mémoire fut littéralement adorée à Céphalonie où s'était écoulée sa courte et brillante existence[2]. Le système de Carpocrate n'avait rien de bien original et ne s'embarrassait pas dans une savante construction du monde idéal[3]. Au-dessous du Père incréé il plaçait le Démiurge, puissance décidément malfaisante qui a produit le

[1] Ἔστι πάσαις οἰκεῖος αὐταῖς, ἄλλῃ δὲ ἄλλος ὁρώμενος. (*Phil.*, VIII, 10.)
[2] Clém., *Strom.*, III, 25.
[3] *Phil.*, VII, 2, 3; Irénée, I, 24.

monde par les anges. Jésus est né de Joseph et de Marie, mais une force céleste nommée *Christus* s'est unie à lui au moment de son baptême, pour l'abandonner aux jours de sa passion. Elle lui a révélé le Père incréé et l'a affranchi du joug des anges. Par lui nous recevons les mêmes lumières et obtenons la même délivrance, si bien que la connaissance fait de nous de vrais Christs[1]. Carpocrate admettait la métempsycose et usait d'arts magiques. Epiphane s'était plus occupé de métaphysique transcendante; il avait refait à sa façon le fameux quaternaire mis par Valentin à la tête du Plérôme. C'était pour lui l'unité divine sous quatre noms divers. Sa plus grande originalité était dans la partie morale de son système. La loi de justice, à l'en croire, est la loi d'égalité qui règne dans la nature[2] Toutes les différences ne sont qu'apparentes; tous les êtres reçoivent également la lumière, et participent à la vie naturelle. Celle-ci en tant qu'elle émane de Dieu ne connaît nulle distinction de sexe, de dignité, de richesse. Nous devons donc maintenir cette justice et cette égalité universelles en abolissant toutes les différences sociales qui sont de convention, en établissant une promiscuité universelle et en obéissant à nos convoitises comme à un instinct divin. On le voit, le panthéisme d'Epiphane était pleinement conséquent avec lui-même et ne commandait pas des sacrifices bien pénibles. Ce brillant

[1] Ὥστε τοὺς μὲν ὁμοίους αὐτῷ εἶναι λέγουσι τῷ Ἰησοῦ. (*Phil.*, VII, 32.)

[2] Λέγει τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος. (Clém., *Strom.*, VII, 2, 6.)

éphèbe de la gnose formulait, dans le domaine de la spéculation, le naturalisme monstrueux qu'un autre jeune homme enivré jusqu'à la folie de ce philtre d'Orient a essayé de réaliser sur le trône. Héliogabale n'est possible que dans un siècle où Epiphane est un maître populaire. Le fond grossièrement païen que recouvrait le mysticisme poétique de la gnose apparaissait enfin tout entier et sans voile. Epiphane méritait de passer pour l'une de ces divinités impures qui n'étaient que le vice déifié. Son apothéose à Céphalonie est son juste châtiment. Citons encore pour mémoire quelques autres gnostiques obscurs : *Secundus*, qui n'a fait que renchérir sur les hypostases compliquées du Plérôme [1]; *Theodotus*, chef de la secte des Melchisédéciens, qui identifiait Melchisédec avec la puissance supérieure [2]; le peintre Hermogène qui préludait au dualisme des Manichéens, et prétendait que Jésus, après avoir laissé son corps ressuscité au soleil était remonté en esprit vers son Père [3], enfin Tatien d'Assyrie, qui après avoir commencé par l'école de Justin Martyr, avait fini par l'hérésie en exagérant le platonisme de son maître; il admettait une sorte de matière éternelle d'où procédaient les mauvais esprits, et se faisait remarquer par son opposition radicale à l'Ancien Testament et par un ascétisme absolu. Il ne voulait pas admettre le salut d'Adam, probablement parce qu'il voyait en lui le type de l'homme terrestre [4].

[1] *Phil.*, VI, 38. — [2] *Id.*, VII, 35.
[3] *Id.*, VIII, 17; Tertullien, *Adv. Hermogenen.*
[4] *Phil.*, VIII, 16; Irénée, *Contra hæres.*, I, 31; Epiphane, *Contra hæres.*, 46.

B. Marcion et son école[1].

La seconde tendance du gnosticisme ne s'est pas contentée de remanier les mythes valentiniens. Elle s'est constituée dans son originalité avec Marcion, que les sarcasmes de Tertullien n'ont pu réussir à avilir.

S'il est toujours difficile de séparer un système de la personne de son auteur, cela est surtout vrai de la doctrine de ce fameux hérétique, car on y retrouve l'empreinte de son âme ardente mais étroite, passionnément attachée au christianisme, mais injuste comme la passion, même lorsqu'elle se prend à ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé, éprise du plus haut idéal moral, mais trouvant le moyen de le fausser par une exagération maladive. Toutefois, quelque graves qu'aient été les erreurs de Marcion, il n'en commande pas moins notre respect par la noblesse de son caractère et la grandeur de quelques-unes de ses pensées qui ne sont devenues des brandons de discorde que parce qu'il les a présentées sans les tempéraments qui les eussent complétées. Il y avait chez Marcion le génie d'un réformateur; c'est un Saul de Tarse, demeuré toujours sous l'éclair brûlant qui l'a renversé, sans arriver à la lumière riche et sereine d'une foi apaisée. Disciple fougueux de saint Paul, il compromet la cause qu'il a embrassée en bri-

[1] Les sources principales pour Marcion sont : 1° le *Contra Marcionem*, de Tertullien; 2° Rhodon, apud Eusèbe, *H. E.*, V, 13; 3° Irénée, *Adv. hæres.*, I, 29; 4° *Phil.*, VII, 29; *Epitome*, X, 19; 5° Epiphane, *Contra hæres.*, 42; 6° Théodoret, *De hæretic. fabulis.*, I, 24; 7° enfin un fragment de l'évêque arménien Esnik sur la destruction des hérésies et les hymnes de saint Ephrem.



sant la grande et féconde synthèse de la prédication apostolique, pour n'en relever que le côté polémique et négatif. Il se croit appelé à renouveler incessamment la scène d'Antioche; il traite l'Eglise comme un autre Céphas qu'il s'agit de réprimander pour son attachement au judaïsme, et il comprend sous ce nom tout ce qui de près ou de loin se rattache à la religion de l'Ancien Testament. C'était oublier les vues si larges et si profondes de l'Apôtre des Gentils sur les rapports des deux alliances et en particulier sur le rôle préparatoire de la loi. Voilà pourquoi ce paulinien outré n'a pu remplir la noble mission qui lui était dévolue, car rien n'était plus opportun de son temps que de réagir contre les tendances judaïques d'autant plus dangereuses qu'elles reparaissaient sous des noms nouveaux. L'esprit de réforme se distingue de l'esprit de bouleversement en ce qu'il ne détruit que les végétations parasites sans s'attaquer aux parties vitales de l'arbre.

Pour être juste, il faut tenir compte des circonstances dans lesquelles s'est développé Marcion. Né au bord du Pont-Euxin, vers l'an 120, il se trouva en présence d'une tendance, qui empruntait à la littérature apocryphe des Juifs ses teintes chaudes et colorées pour représenter l'avenir de l'Eglise, et tombait ainsi dans un vrai matérialisme. Marcion fut poussé à l'extrême opposé. Fils d'un pieux évêque, il s'était signalé par une piété exaltée, déjà inclinée à l'ascétisme; il avait débuté par faire don à l'Eglise d'une grosse somme d'argent[1]. Nous ne pouvons admettre l'accusation très-

[1] Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXX.

grave lancée par Tertullien contre ses mœurs; l'hérésie était assez souvent comparée à l'adultère spirituel pour qu'une image hasardée, interprétée par la malveillance la plus acharnée, se soit transformée en une calomnie involontaire. Probablement l'opposition que fit Marcion au christianisme judaïsant fut de suite immodérée et violente comme on pouvait l'attendre d'un tel homme. A la suite des quelques différends dans lesquels son père semble avoir pris parti contre lui, il se rendit à Rome[1]. C'était sur ce grand théâtre que chaque novateur brûlait de se produire, sachant bien qu'il n'y avait pas de plus sûr moyen de donner du retentissement à ses idées. Marcion s'était fort peu occupé de métaphysique jusqu'à cette époque; il n'avait aucun goût pour toutes les subtilités de la gnose valentinienne. C'était un homme beaucoup plus préoccupé de pratique chrétienne que de théosophie. Il enveloppait dans sa vive antipathie pour les judaïsants l'Ancien Testament lui-même, sans professer un système bien arrêté. Pourtant il fallait bien donner une base spéculative à ses idées, car elles ne pouvaient exercer une influence décisive tant qu'elles étaient à l'état fragmentaire. Cette nécessité de propagande explique le rapprochement qui eut lieu entre Marcion et la gnose. A Rome, il rencontra un gnostique modéré qui avait renoncé à la savante et poétique ontologie des Valentiniens, et qui partageait son opposition violente au judaïsme. Il s'appelait Cerdon et était Syrien d'origine. Sans s'embarrasser dans la généalogie des

[1] Tertullien, *De præscript.*, c. LI.

Eons, il se contentait de placer en face du Dieu suprême et caché, un Dieu visible et inférieur; le premier représentait la bonté, le second la justice. Ainsi se trouvait justifiée l'opposition entre l'Ancien Testament et l'Evangile. Cerdon joignait à ces vues une tendance ascétique très-prononcée[1]. Marcion était gagné d'avance à un tel système; il le compléta et lui communiqua le feu et la hardiesse de son âme. C'est ainsi qu'il en fit une doctrine vraiment puissante qui recruta de nombreux adhérents.

Il semble avoir toujours redouté le schisme. Quand Polycarpe vint à Rome, il chercha à se rapprocher de lui, mais le patriarche des Eglises d'Asie Mineure le repoussa en lui disant: « Je te reconnais, tu es le premier-né de Satan[2]. » S'adressant un jour aux anciens de l'Eglise de Rome, Marcion leur demande ce que Jésus avait voulu dire quand il avait parlé de la pièce de drap neuf qui amène la déchirure du vêtement. Sans se contenter de leur réponse pleine de sagesse, il appliqua hardiment ces paroles à l'Ancien Testament, qu'il assimilait au vêtement vieilli: « Et moi aussi je briserai l'Eglise, s'écria-t-il, et la déchirure sera pour l'éternité[3]! » Il est difficile de croire, avec Tertullien, qu'un tel homme ait essayé, sur la fin de sa vie, de se réconcilier avec l'orthodoxie[4].

Marcion se distingue des autres gnostiques, tout

[1] *Phil.*, VII, 37. Comp. Eusèbe, *H. E.*, IV, 11; Irénée, *Contra hæres.*, I, 27.
[2] Eusèbe, *H. E.*, IV, 14.
[3] Epiphane, *Contra hæres.*, 42.
[4] Tertullien, *De præscript.*, 30.

d'abord en ce qu'il repousse énergiquement cette espèce d'aristocratisme intellectuel si dédaigneux du profane vulgaire, qui relevait entre les ignorants et les savants la barrière abaissée par le maître divin. Marcion n'admettait même pas que l'on fît une différence à l'heure de culte entre les membres de l'Eglise et les cathécumènes ; tant il était préoccupé du désir de populariser la vérité[1]. Ensuite il rejetait nettement la méthode des interprétations allégoriques ; il voulait que l'on s'en tînt au sens naturel des textes, sans recourir à une exégèse complaisante qui esquivait toutes les difficultés et les noyait dans un symbolisme arbitraire. Ne pouvant user des artifices par lesquels on se débarrassait des textes difficiles ou qui prêtaient au scandale, il préférait écarter ce qu'il ne pouvait interpréter, et il se faisait un livre sacré à son usage, lequel contenait à l'entendre la vraie tradition de l'enseignement de Jésus-Christ. Il ne trouvait cette pure tradition que dans les écrits de saint Paul et dans l'Evangile de Luc, attribué à l'influence directe de l'Apôtre des Gentils. Encore ne l'acceptait-il que sous bénéfice d'inventaire et il en éliminait tout ce qui contredisait son système. C'est ainsi que Marcion a été le père de la critique purement interne et subjective.

On a beaucoup discuté pour savoir s'il admettait deux ou trois principes des choses. Il est certain qu'il établissait une opposition éternelle entre le Dieu suprême

[1] « Marcion hunc locum (Gal., VI, 6) ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere. » (Jérôme, *Comment. in ep. ad Gal.*)

et la matière incréée, source de tout mal. On se demande seulement si le *Démiurge* ou le Dieu inférieur qui a créé le monde était élevé par lui au rang d'un troisième principe. Il semble que telle était bien sa pensée, car l'opposition entre le Démiurge et le Dieu suprême est trop radicale pour qu'on suppose que le second procède du premier. D'un autre côté la matière est nettement distinguée du Démiurge[1], puisque le premier homme a été condamné précisément pour avoir violé la loi de son créateur sous l'influence de la matière. Il vaut mieux s'en tenir à la coexistence de trois principes distincts, sous la réserve que le principe matériel étant essentiellement négatif ne peut se comparer aux deux autres ; le système après tout en revient au dualisme[2]. N'essayons pas d'introduire une précision rigoureuse dans la métaphysique d'une école qui est constamment préoccupée de religion et de pratique. Marcion ne cherche point à rattacher le monde créé au monde supérieur par une longue chaîne d'émanations ou d'Eons. Son Dieu suprême demeure immobile pendant toute l'éternité ; il ne sort de son repos qu'au temps du salut. Le Démiurge a créé le monde sans se douter qu'il y ait un pouvoir supérieur au sien ; il façonne la matière incohérente et en tire le corps de l'homme qu'il anime de son souffle. Il lui

[1] Ἕτεροι δὲ καθώς καὶ ὁ ναύτης Μαρκίων, δύο αρχὰς εἰσηγοῦνται. (Rhodon, apud Eusèbe, *H. E.*, V, 13.) Δύο ἀρχὰς τοῦ παντὸς ὑπέθετο. (*Phil.*, VII, 29.)

[2] Tertullien compte trois principes d'après Marcion : « Et materia enim deus secundum formam divinitatis, innata scilicet et infecta et æterna. Atque ita tres interim mihi deos numera Marcionis. » (*Adv. Marc.*, I, 15.) Néander (*Kirch. Gesch.*, I, 521 ; *Gnostisch. Syst.*, 287 et suiv.), dans son admirable exposition du système de Marcion, a eu le tort de vouloir ra-



donne une loi, mais sans le rendre capable de l'accomplir. La chute de l'homme est à la charge du Démiurge [1]. Celui-ci n'est pas simplement le Dieu visible, opposé au Dieu invisible ; il présente encore la justice étroite, implacable, qui s'arrête à ce qui est extérieur, n'admet qu'une vertu mercenaire et incomplète et se venge du mal plutôt qu'elle ne le punit [2]. Le Démiurge est l'arbre mauvais de la parabole qui se reconnaît à son fruit [3]. L'Ancien Testament est le monument de cette activité malfaisante, le peuple juif est le peuple du Démiurge, la loi est l'émanation de sa cruelle justice, et les misérables destinées d'Israël révèlent l'impuissance d'un Dieu qui n'a pas même su assurer l'ascendant de ses favoris [4]. Quant au paganisme, il appartient à la matière et aux démons comme le judaïsme appartient au Démiurge. Tel est l'état du monde jusqu'à la quinzième année du règne de Tibère.

Tout d'un coup, sans transition et sans préparation, comme l'éclair qui fend la nue, le Dieu suprême apparaît dans la personne de Jésus-Christ [5]. Ce Dieu su-

mener le *Démiurge* au Dieu suprême, tandis que Baur, également dans l'intérêt d'une symétrie impossible, l'a identifié à la cause matérielle et visible (*Christlische Gnosis*, 276-282). Pourtant il y a opposition entre le *Démiurge* et la nature, comme le prouve la chute de l'homme. Cette opposition ressort du fragment du livre arménien d'Esnik, cité par Mœller (*Gesch. der Kosmologie*, p. 378 et suiv.) dans lequel la matière lutte contre le *Démiurge* pour attirer l'homme à elle.

[1] Tertullien, *Adv. Marc*, II, 5.

[2] « Quo ore constitues divinitatem duorum Deorum, separationem seorsum deputans Deum bonum et seorsum Deum justum. » (*Id.*, II, 12.)

[3] *Phil.*, *Epitome*, X, 19.

[4] *Contra Marc.*, II, 18-29.

[5] « Subito Christus. » (*Contra Marc.*, IV, 11, 17.)

prême, Dieu invisible et caché, est la souveraine bonté, l'amour opposé à la justice. Il ne s'irrite pas ; il ne sait que pardonner et gémir. Aussi accorde-t-il le salut non pas à la justice légale, mais à la foi confiante qui s'abandonne à lui [1]. Il y a là l'écho de l'une des plus grandes paroles de saint Paul. Malheureusement, elle est détournée de sa vraie signification, car l'amour distinct de la justice n'est plus qu'une aveugle bonté, une molle indulgence. Le Très-Bon, séparé du Très-Saint, n'est plus le Très-Haut.

Marcion s'attachait à faire saillir le contraste entre le Démiurge et le Dieu suprême, en dressant une longue liste d'antithèses entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Tandis que le Messie du Démiurge est un Messie national et local, Jésus appartient à toute l'humanité. Le premier ne promet que des biens terrestres; le second ne parle que du ciel. Le Démiurge commande d'emporter les vases d'Egypte; Jésus ordonne à ses disciples de ne pas même prendre un bâton avec eux. Le Dieu juif envoie un ours contre les enfants qui ont raillé Elisée et fait descendre le feu du ciel sur ses ennemis; l'Evangile n'enseigne que la bonté et le pardon. Enfin, le Sauveur miséricordieux a choisi pour ses disciples les excommuniés du judaïsme. Ces antithèses se résument dans ces mots éloquents : « Tandis que Moïse élève les mains au ciel pour demander le carnage des ennemis d'Israël, Jésus étend les siennes sur la croix pour le salut du genre humain. » D'un côté est l'esprit de ven-

[1] *Contra Marc.*, IV, 20-24; Irénée, I, 27.

geance. De l'autre est le triomphe de l'amour [1]. Jésus est la manifestation directe du Dieu invisible et bon. L'an 15 du règne de Tibère, il plut à Dieu de descendre à Nazareth, ville de Galilée. Il ne saurait avoir aucun contact avec la matière; aussi Marcion conclut-il au docétisme le plus absolu. La naissance de Jésus est apparente; son corps n'est qu'un fantôme. Il n'a rien emprunté au monde du Démiurge [2], si ce n'est le nom de Messie, car le Dieu de l'Ancien Testament a annoncé la venue d'un sauveur juif; ses prophètes l'ont tour à tour prédit. Ce Sauveur inférieur viendra en effet, mais seulement pour le peuple élu; il lui ménage un salut digne de lui, c'est-à-dire tout matériel et terrestre [3]. En attendant le Démiurge allume la haine de ses Juifs contre le pouvoir rival qui a surgi à Jérusalem. Jésus est immolé sous son influence. La mort du Rédempteur a beau n'être qu'apparente comme toute son apparition terrestre, elle nous montre la voie de l'affranchissement par la rupture des liens matériels. Le Christ de Marcion ne ressuscite pas, mais il va dans l'*Adès*, chercher non les saints de l'ancienne alliance qui sont destinés aux joies grossières du paradis du Démiurge, mais les infortunés païens, fils de la matière qui ne peuvent être sauvés que par lui [4].

D'après l'Arménien Esnik, il y aurait eu une rencontre

[1] Tertullien, *Adv. Marc.*, II, 25, 29.

[2] « Phantasma vindicans Christum, non erat quod videbatur, caro nec caro, homo nec homo. » (Tertull., *Adv. Marc.*, 3, 8.) Ἀγέννητος ὁ Ἰησοῦς. (*Phil.*, VII, 31.)

[3] Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 21.

[4] Irénée, *Adv. hæres.*, I, 27.

entre le Christ et le Démiurge, sur les confins du monde supérieur. Le crucifié aurait fermé la bouche à son adversaire en le confondant par sa propre loi, qui défend de verser le sang innocent. Il lui aurait arraché l'aveu de son infériorité et aurait délivré tous ceux de ses subordonnés qui lui auraient donné leur confiance, abandonnant les Juifs obstinés aux sévérités du Démiurge. Jésus remonte au ciel; il y attire après lui par le rude sentier de l'ascétisme tous ceux qui croient en sa parole; leur âme doit briser son enveloppe matérielle comme l'oiseau brise l'œuf ou l'épi la paille qui l'enferme[1]. Ils doivent se préparer aux gloires de l'invisible en renonçant à toutes les jouissances matérielles, en rompant tous les liens charnels. Marcion imposait à ses disciples la chasteté absolue, il condamnait le mariage; et demandait à ses catéchumènes de renoncer à la famille et à tous les biens de la terre. Bien loin de craindre l'opprobre et le martyre, il les glorifiait l'un et l'autre comme de sûrs moyens de purification. « Nous sommes voués, disait-il, à la haine et à la douleur. » On comprend très-bien l'influence exercée par un tel système, car il était plein de séve morale, pénétré d'un ardent amour pour le Christ, et d'un profond sentiment de l'incontestable supériorité du christianisme sur tout ce qui l'avait précédé. Ce qu'il avait d'erroné, la part qu'il faisait à une métaphysique légendaire et à l'ascétisme oriental, lui gagnait bien des sympathies dans un temps dont il satisfaisait les tendances les plus prononcées. Aussi, malgré de vives résistances, malgré la polémique passionnée

[1] Baur, *Christliche Gnosis*, p. 278.

de Tertullien, le marcionisme recruta de nombreux adhérents et constitua une véritable Eglise schismatique. Son influence durait encore au temps de Théodoret, témoin ce farouche vieillard qu'il avait rencontré, et qui se lavait le visage avec sa salive, afin de ne pas emprunter une goutte d'eau au monde maudit du Démiurge[1].

Parmi les Marcionites, on cite *Prépon* qui insistait sur l'existence du troisième principe et Apelle, qui avait pour disciple enthousiaste une femme du nom de Philomèle; il admettait quatre principes, faisant du mal une sorte de personnification distincte. Il était aussi sévère que Marcion pour l'Ancien Testament; son docétisme paraît avoir été moins tranché, car d'après lui, le Christ en remontant au ciel aurait rendu les parcelles de sa chair aux divers éléments auxquels elles appartenaient. A la suite d'un long séjour à Alexandrie, il mêla au système de Marcion plusieurs éléments de la doctrine de Valentin. Le mythe de la *Sophia* reparaît dans sa notion du Démiurge qui soupire après le monde supérieur dès qu'il l'a aperçu. Un système qui perd ses contours arrêtés est bien près de son déclin. L'école de Marcion allait bientôt se dissoudre dans le creuset toujours en travail d'une spéculation effrénée.

[1] Théodoret, *De hæretic. fabulis.*, I, 24.

CHAPITRE II.

LE MANICHÉISME.

—

Le gnosticisme, combattu pendant près de deux siècles par les plus beaux génies chrétiens de l'Orient et de l'Occident, fut d'autant plus sûrement vaincu qu'on ne lui avait opposé qu'une résistance toute morale, qui ne s'était pas déshonorée par le recours à la force. Néanmoins il reparut en Perse vers la fin du troisième siècle sous une forme nouvelle, qui trahit la lassitude de l'esprit spéculatif. L'effort dialectique y est beaucoup moins grand que chez Basilidès et Valentin, la légende, destinée à recouvrir d'images brillantes la construction métaphysique et à lui donner la vie et la couleur, a perdu toute originalité. Le manichéisme est une traduction, en langage chrétien, des idées qui sont à la base de la religion de Zoroastre, mélangée de quelques emprunts faits aux premières hérésies. Cependant, en touchant le sol de la Perse, le gnosticisme reprend une vie nouvelle; si ses créations sont moins hardies, elles sont aussi moins compliquées et plus populaires. Aussi cette élaboration appauvrie

lui rendit un crédit sur lequel il ne pouvait plus compter, sans qu'il ait toutefois agi comme son devancier sur la pensée de l'Eglise; il ne l'a ni pénétrée, ni stimulée par la nécessité d'une résistance énergique.

Le manichéisme a pris naissance au sein de la religion qui avait présenté le dualisme avec le plus de netteté; elle l'avait élevé jusqu'aux limites du monde spirituel, sans les franchir toutefois, car elle n'a pas dépassé l'opposition quelque peu idéalisée des ténèbres et de la lumière. Nous avons vu que le christianisme avait de bonne heure recruté en Perse un grand nombre d'adhérents. Il avait même exercé une influence profonde sur les sectateurs de Zoroastre, qui pour lui faire face lui avaient emprunté ses propres armes. Les nouveaux livres sacrés élaborés à cette époque dans l'Iran portent l'empreinte visible des idées chrétiennes; l'idée de la rédemption, quoique singulièrement défigurée, y joue un rôle important. Le développement donné par le Bundehesch aux mythes qui concernent le héros vainqueur du mal, nommé tour à tour Sosiosch ou Mithra, ne se comprend que par l'influence directe de la religion nouvelle. Les célèbres mystères de Mithra ont pris à l'Evangile leur idée fondamentale du renouvellement de l'être au travers de la mort. Les rites qui s'y célébraient étaient imités du baptême et de la sainte cène. Pour qu'une religion aussi ancienne et aussi glorieuse que celle de Zoroastre ait cru devoir essayer un compromis avec un culte si longtemps inconnu et méprisé, il fallait que le christianisme eût grandi à côté d'elle, avec une étonnante rapidité, et qu'elle redoutât en lui un dangereux rival. Le mani-

chéisme est comme la contre-partie de ces tentatives de fusion ; la religion nouvelle, mal comprise et déjà altérée dans son essence, se retourne vers le culte du passé et s'efforce de le rajeunir en lui donnant son propre nom. Elle lui laisse ses doctrines et se contente d'en modifier l'expression. Manès est resté mage en se disant chrétien; là était le péril et aussi l'inanité de sa tentative [1].

Nous avons sur Manès deux sources de documents, les uns accrédités en Occident, les autres provenant des historiens de la Perse. Les premiers se réduisent au récit d'une prétendue dispute publique que l'hérésiarque aurait soutenue à Cascar en Mésopotamie contre un évêque nommé Archélaüs. Non-seulement ils abondent en détails sur la doctrine de Manès, mais encore ils retracent son histoire. Ils lui donnent deux devanciers immédiats. Le vrai fondateur de la secte aurait été Scythianus, riche Arabe versé dans toutes les sciences de

[1] Les sources où nous avons puisé cette exposition du manichéisme sont, à part les historiens modernes de l'Eglise : 1° la *Dispute d'Archélaüs*, renfermée dans le cinquième volume du *Reliquiæ* de Routh; nous nous expliquerons plus tard sur sa valeur historique. 2° L'écrit polémique de Tite de Botsra (*Contra Manichæos*, lib. IV, apud Henrici Canisii lection. antiq., édition Basnages, tome I. 3° Les fragments des Lettres de Manès, recueillis par Fabricius (*Bibliotheca græca*, tome VIII, p. 315); ceux recueillis par saint Augustin, spécialement dans l'*Opus imperfectum*. 4° Un fragment précieux d'Agapius, disciple de Manès, dans Photius, *Bibliotheca, cod.* 179. 5° Alexandre de Lycopole, philosophe alexandrin, qui aurait vécu entre le quatrième et le cinquième siècle, a donné une exposition exacte du manichéisme, du moins en ce qui concerne la partie métaphysique du système. On trouve ce précieux fragment dans le recueil de Combefils intitulé : *Auctarium nov. Biblioth. Patrum*, pars II. Citons encore Epiphane, *Hæres.*, 66, qui n'a guère fait que compiler la *Dispute d'Archélaüs*; Théodoret, *De hæretic. fabulis.*, I, 25. Voir enfin l'*Histoire critique du Manichéisme*, par Beausobre (vol. I et II), vaste répertoire qui épuise la matière.

l'Egypte, qui était devenue sa patrie d'adoption. Il a pour disciple Terebinthe; celui-ci s'établit en Perse et rédige en quatre livres la doctrine de son maître. Manès, adopté par la veuve de Terebinthe, imprime un puissant élan à l'hérésie nouvelle qu'il enrichit de nombreux emprunts faits aux livres sacrés des chrétiens. Il obtient un grand crédit à la cour du roi Sapor, mais il en est honteusement chassé après avoir vainement tenté d'opérer une guérison miraculeuse sur son fils. Il parcourt l'extrême Orient, puis rentre en Perse; il soutient de vives controverses avec l'évêque Archélaüs dans des conférences publiques. Honteusement battu, il échappe, à grand'peine, à la fureur populaire pour tomber bientôt sous les coups du prince qu'il avait abusé.

Cette légende, qui n'a pour elle aucun écrivain contemporain, n'a d'autre intérêt que de mettre en lumière le caractère éclectique de l'hérésie de Manès qui s'est contenté de combiner des idées de toute provenance. La *Dispute* elle-même fournit sur sa doctrine plus d'un renseignement précieux auquel on peut se fier [1]. La version orientale sur les origines du manichéisme a en sa faveur des témoignages plus sûrs empruntés à l'histoire nationale de la Perse et elle se recommande par un grand caractère de probabilité. C'est elle que nous suivrons

[1] La *Dispute d'Archélaüs* ne peut être considérée que comme une compilation antimanichéenne sans authenticité. Eusèbe, pas plus qu'Ephrem, qui vivait en Mésopotamie, n'en ont rien dit. Elle est d'ailleurs remplie d'inexactitudes. On ne connaît ni le fleuve Stranga ni le château Arabion qui figurent dans le récit. La ville de Cascar qu'elle place dans l'empire romain appartenait aux Perses. (Voir Beausobre, I, 133-139.) La *Dispute d'Archélaüs* n'en conserve pas moins un grand prix au point de vue doctrinal.

pour la biographie du fondateur du manichéisme [1].

La dynastie des Sassanides venait d'inaugurer en Perse une ère de restauration qui avait remis en honneur le culte national. Les historiens persans parlent d'une espèce de concile solennel tenu par les mages sous le roi Artaxerce pour fixer le canon de la doctrine. Un grand ébranlement fut imprimé aux esprits; il correspondait au caractère général d'une époque d'universelle rénovation, dans laquelle le mélange des peuples et des races ne permettait plus aux croyances de se renfermer entre les étroites limites d'un pays particulier. Le christianisme avait recruté assez d'adhérents pour provoquer partout la lutte et apprendre au monde que le temps des cultes étroitement nationaux était décidément passé. Aussi la religion de Zoroastre, en reprenant un nouvel essor, devait-elle viser aussi à ce caractère d'universalité; mais elle ne le pouvait qu'en élargissant sa base historique et en se combinant, plus ou moins, avec l'Evangile. C'est ce que tenta un jeune Persan, né l'an 240, nommé Manès, qui semble avoir uni le génie spéculatif à une brillante imagination. On a prétendu qu'il appartenait à une de ces familles sacerdotales qui conservaient la pure tradition de l'Avesta comme le vrai feu sacré. Il est fort possible qu'il ait été mage lui-même, bien qu'on n'ait aucune donnée positive à cet égard. Ses connaissances étaient très-vastes; il surpassait tous ses compatriotes. Mathématicien, astronome,

[1] On trouve la version orientale sur Manès dans l'historien persan Mirkhoud. (De Sacy, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*. Paris, 1793, p. 289 et suiv.)



musicien et peintre, il était fait pour exercer un grand ascendant sur ses contemporains. Il est douteux qu'il se soit jamais franchement rattaché à l'Eglise, bien qu'on prétende qu'il a été revêtu quelque temps de la prêtrise.

Il n'a jamais accepté l'autorité de l'Ecriture sainte; il en use avec elle comme avec sa propre religion, n'en gardant que ce qui lui convient. En réalité il n'avait pris au christianisme que le nom du Christ et les mots de péché et de rédemption qu'il traduisait à sa guise, bien qu'il retînt la notion d'une révélation nouvelle et définitive destinée au genre humain tout entier. Dans le temps et le pays où il vivait nul système ne réussissait sans l'attrait du merveilleux. N'avait-il pas l'exemple de Zoroastre lui-même, qui n'avait parlé que de visions et d'extases? Un mage, son contemporain, connu pour sa sainteté, passait pour avoir été transporté au ciel pendant plusieurs jours; il y avait contemplé de ses yeux les mystères du monde inconnu, et était parvenu par ses récits à dissiper les doutes de son souverain sur la vie future. Manès aspirait à jouer un rôle semblable; il eût voulu devenir un nouveau Daniel à la cour de Perse; obtenir la faveur royale lui semblait le plus sûr moyen d'assurer le triomphe de sa doctrine. Aussi commença-t-il bientôt à raconter ses visions et à trancher du prophète. Il se donna comme l'apôtre par excellence de Jésus-Christ, le véritable interprète de ses enseignements, inspiré directement du ciel. Il s'attribua le rôle et le nom du Paraclet, [1] moyen commode de déna-

[1] Il s'était donné comme le Paraclet annoncé par Jésus. Il prétendait

turer le christianisme primitif en s'appliquant les promesses du maître sur les révélations du Saint-Esprit destinées à expliquer ses doctrines. Quelque prudence qu'il ait mis à conserver les idées de Zoroastre sous des noms chrétiens, il portait une main trop hardie sur l'ancien culte de son pays, pour ne pas provoquer une vive irritation. Le roi dont il avait quelque temps surpris la faveur la lui retira dès qu'il eut constitué une secte proprement dite et qu'il eut envoyé des disciples pour prêcher le nouveau dogme sans s'astreindre aux pratiques nationales. Ce genre d'innovation est en effet bien plus dangereux que les nouveautés doctrinales; il faut plus de hardiesse pour heurter les coutumes d'un peuple que ses idées, la coutume étant la forme sensible, et le vêtement de l'idée qui frappe tous les regards. Sa mort fut décidée. Il se retira au delà de la frontière orientale de la Perse et poussa jusque dans l'Inde; il devait se sentir attiré vers cette terre d'ascétisme effréné et de panthéisme grandiose. Usant de tous les moyens pour obtenir la popularité, il employa son talent de peintre à couvrir d'images brillantes les tem-

avoir reçu le don de prophétie; il écrivit un livre qu'il disait être descendu du ciel. (*Mirkhoud apud Sacy*, p. 294.) Dans la *Dispute d'Archélaüs*, Manès s'exprime ainsi sur lui-même : « Sum quidem ego Paracletus qui ab Jesu mitti prædictus sum. » (Routh, V, 73.) D'après saint Augustin, il se donnait comme l'apôtre de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'apôtre par excellence, qui avait reçu la plénitude du Saint-Esprit (Augustin, *Contra Faustum*, lib. XIII, c. IV), ce qui se concilie très-bien avec sa prétention de personnifier le Paraclet; on en peut juger par ces mots de la *Dispute d'Archélaüs :* « Sicut et qui ante me missus est Paulus *ex parte scire et ex parte prophetare* se dixit, mihi reservans quod perfectum est. » (*Disput.*, Routh, V, 74.) Manès envoie douze disciples à l'exemple de Jésus-Christ. (Augustin, *Liber de Hæres.*, c. 46.)

ples des villes où il passait. Etrange apôtre qui pour se faire bien venir commençait par favoriser les superstitions qu'il rencontrait sur sa route! Il se décide enfin à frapper un grand coup. Il se retire dans une caverne qui, d'après le témoignage de ses ennemis, n'aurait été qu'une simple grotte s'ouvrant sur une plaine fertile où il trouvait tout ce qui était nécessaire à sa subsistance. Il prétendit y avoir été honoré des plus sublimes extases et avoir été ravi jusqu'au ciel. Dans cette retraite il compose un livre qu'il appelle son Evangile et qu'il orne de magnifiques peintures symboliques. Il le rapporte en Perse comme l'œuvre même de Dieu. Entouré des prestiges du merveilleux, on le prend pour un nouveau Zoroastre; ses disciples se multiplient en grand nombre. Il est bien reçu par le nouveau roi, Hormuz, fils de Sapor, qui se montre plein d'enthousiasme pour sa doctrine. Il paraît même lui avoir assuré un lieu de refuge, une sorte de citadelle où il pouvait se dérober à la haine des mages et à l'opposition des chrétiens, car il offensait également l'ancienne et la nouvelle religion en voulant les fusionner dans un mélange hybride qui les altérait l'une et l'autre. Malheureusement pour lui Hormuz ne régna que deux ans. Bahram, son successeur, était l'ennemi juré du manichéisme. Après avoir ménagé la secte par prudence au début de son règne, il montra bientôt ses vrais sentiments en contraignant Manès à accepter une de ces discussions publiques dont l'issue est certaine quand c'est un roi qui y préside. Enfin il fit périr l'hérétique, mais non l'hérésie qui était trop conforme aux tendances de l'époque pour

ne pas lui survivre, elle puisa même dans la persécution une dignité morale qui lui avait manqué jusque-là. Le supplice de Manès révèle une barbarie extraordinaire, il fut écorché vif; cependant ses disciples lui demeurèrent fidèles, et dispersés par la persécution, ils allèrent répandre sa doctrine dans le monde entier et lui acquirent une importance qui dépassait de beaucoup sa valeur intrinsèque. Les chrétiens effrayés de son influence disaient de lui qu'il avait ouvert sa bouche comme un sépulcre [1].

Le système manichéen, que nous prenons aussi bien dans les écrits des disciples immédiats que dans les fragments des livres du maître, n'essaye pas un instant de voiler le dualisme absolu qui en est le principe fondamental [2]. Manès ne se croit pas obligé de tailler avec soin dans l'infini les degrés savamment ménagés des émanations gnostiques et d'assigner à la matière une origine métaphysique. Dès l'origine, le monde de l'esprit et le monde de la matière sont opposés l'un à l'autre; sans aucun point de contact. «Voulant, dit Tite de Botsra, écarter de Dieu la causalité du mal, Manès a posé le mal en face de lui et l'a fait incréé en face de l'incréé divin [3]. » « Je reconnais, disait Manès, deux natures, l'une bonne, et l'autre mauvaise: celle qui est bonne ne se trouve que dans quelques parties du monde,

[1] Ὁ δὲ ὡς τάφον ἀνεῳγμένον ἔχων τὸ στόμα. (Routh, V, 199.)

[2] « Homo astutus cœpit in nostris libris occasiones inquirere *dualitatis* suæ. » (*Id.*, 193.)

[3] Κακίαν ἀντέστησεν αὐτῷ ἀγένητον ἀγενήτῳ. (Tit. Botsra, *Contra Manichæos*, liv. I, p. 60.)

celle qui est mauvaise comprend le monde entier[1]. » Ce principe mauvais qui est de toute éternité en guerre avec Dieu, s'appelle tantôt la nature, tantôt la matière, tantôt le Prince de ce monde, tantôt Satan [2]. «Le mouvement désordonné qui est en toutes choses, voilà ce que Manès appelle la matière [3]. » Ainsi il se bornait à statuer purement et simplement l'opposition d'Ormuz et d'Ahriman, du royaume lumineux et du royaume ténébreux. La lumière n'est pas pour lui le brillant symbole du bien et du vrai ; il a beau l'assimiler à l'élément spirituel, elle appartient toujours au monde inférieur, quelque éthérée et impalpable qu'elle soit. Cependant il oppose constamment le royaume de la lumière à celui des ténèbres comme la matière à l'esprit. Ce royaume de la lumière est régi par un premier principe qui s'appelle l'être bon, le Dieu par excellence, mais dont la personnalité est moins tranchée que celle d'Ormuz, et se perd ou se noie dans la lumière éternelle essentiellement diffuse ; il est mêlé à toute la substance lumineuse. La matière, personnifiée de la même manière dans le méchant ou le diable, est primitivement dans un état de confusion, d'incohérence, de désordre vraiment chaotique. Elle suit ses élans impétueux, semblable à la mer dont un vent furieux soulève les vagues ; ses forces déchaînées luttent entre elles sans trêve ni repos. Dans un de ses bonds désordonnés et frénétiques, elle entrevoit la région lumineuse et se prend pour elle

[1] *Archel. Disput.*, Routh, V, 76.
[2] *Phot. Codex*, 179.
[3] Ἄτακτον κίνησιν. (Alex. Lycop., *Combefils Auctar.*, p. 4.)

d'un étrange amour. « Il fut un temps, dit Titus de Botsra, où la matière s'agitait dans le désordre. Elle enfantait, elle croissait et produisait plusieurs puissances, sans avoir aucune intuition du bien. Mais en s'élevant elle entrevit la lumière du bien et elle s'efforça de s'élever jusqu'à cette région, qui ne lui appartenait pas [1]. Les ténèbres dépassant leurs frontières engagèrent la guerre contre la lumière [2]. » Le système révèle dès le début une étrange inconséquence, car si la matière est en réalité le contraire de la lumière, comment éprouverait-elle pour ce qui lui est radicalement opposé une attraction qui supposerait une certaine affinité?

Le principe lumineux, dans la région sereine où il domine, redoute cette invasion de la matière incohérente. Pour la refouler il produit par émanation une puissance protectrice, destinée à élever une borne entre les deux empires [3]. Cette force protectrice s'appelle *la mère de la vie*, et n'est autre que la puissance créatrice. A son tour elle enfante l'homme primitif; elle l'arme des cinq éléments, qui sont l'eau, la lumière, l'air, le feu et la terre, pour qu'il combatte la matière désordonnée [4]. Dans cette lutte gigantesque il perd quelque chose de

[1] Ἐπιβῆναι τοῖς μὴ ἰδίοις ἐπιχειρεῖ. (Tit. Botsra, I, 65.)

[2] *Disput. Archel.*, Routh, V, 49.

[3] Δύναμιν ἀποστέλλει τινὰ φυλάξουσαν τοὺς ὅρους. (Tit. Botsra, I, p. 68.)

[4] Λεγομένην Μητέρα τῆς ζωῆς καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον. (*Disput.*, Routh, V, 50.) Alexandre de Lycopole assimilait à l'âme la puissance spirituelle qui dompte la matière. (Combefils, *Auctarium*, p. 41.)

sa nature lumineuse [1]. Les princes de la matière dévorèrent une portion de son armure qui est l'âme. Aussi quand il est soustrait aux agitations du combat en étant introduit dans la haute région du Dieu bon, laisse-t-il après lui des parcelles de lumière qui se mêlent à la matière. Mais ce qui paraît une défaite est en réalité un triomphe, car c'est précisément par ce mélange que le principe du bien parvient à adoucir et à dompter les forces chaotiques de la matière. Celle-ci fut liée comme une bête fauve par la portion spirituelle qu'elle avait absorbée, et ainsi furent produits le mélange et le tempérament qui empêchent le déchaînement des puissances matérielles [2]. Seulement le héros divin ne consent pas à laisser périr la substance qui est émanée de lui et qui au fond est sa propre substance. Il veut la dégager peu à peu et l'absorber de nouveau en lui [3]. C'est pour cela qu'il produit un nouvel Eon qui est le Saint-Esprit, la puissance organisatrice de la création, travaillant à la délivrance des éléments lumineux qui y sont comme perdus. Les Manichéens représentaient toute cette œuvre de défense et de délivrance par une comparaison familière et expressive. Quand on veut prendre un lion furieux on met un chevreau du troupeau dans une fosse; ses cris attirent l'animal féroce qui tombe dans le piége, tandis que le chevreau lui-même est retiré de la fosse par le berger [4]. Le lion dévorant c'est la matière en furie,

[1] *Disput. Archel.*, Routh, V, 49.

[2] Ἐδέθη ὥσπερ θηρίον... γεγόνε τοίνυν μίξις καὶ κρᾶσις. (Tit. Botsra, lib. I, p. 68.

[3] Τότε ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τὸν κόσμον. (*Disput.*, Routh, V, 51.)

[4] *Id.*, V, 99.

le bélier qui l'attire et le réduit à l'impuissance; c'est la partie lumineuse descendue de la haute région; elle est une amorce trompeuse pour le grand adversaire, selon l'expression de Théodoret[1]. Mais elle-même doit être sauvée en définitive et c'est là le but de la création et de l'histoire.

Nous retrouvons ici l'idée fondamentale de tous les systèmes gnostiques d'après laquelle la création se confond avec la rédemption. Seulement dans le manichéisme il s'agit bien plutôt de la rédemption de Dieu lui-même que de celle d'un être inférieur. Cette substance lumineuse que le Dieu bon veut défendre des invasions de la matière se confond avec son être. « Le principe bon, disaient les Manichéens, a créé le monde non parce qu'il désirait le créer, mais pour résister au mal[2]. » Le monde, le Cosmos, n'est que la matière disciplinée, en vue de défendre l'essence divine, car il n'est organisé que grâce à la pénétration de l'élément matériel par l'élément lumineux; l'ordre résulte du mélange et le mélange est le grand et unique moyen d'apaiser la région inférieure qui, livrée à elle-même, ne cesserait pas de se livrer à ses furieuses incursions. La limite qui sépare la sphère lumineuse de la sphère supérieure n'est pas un Eon spécial qui, semblable à un roc, brise l'effort des puissances d'en bas. Elle est plutôt comme dans la philosophie d'Aristote une force intérieure, une énergie limitante résultant du mélange habilement combiné des éléments contraires.

La mère de la vie et l'homme originel jouent dans le

[1] Théodoret, *De hæretic. fabul.*, I, 25.
[2] Tit. Botsra, lib. I, p. 69.

manichéisme le rôle de la Sophia dans le système de Valentin, mais avec bien moins de grandeur et de poésie. Il n'y a plus vestige de cette aspiration généreuse et ardente de l'Eon inférieur qui soupire après l'union complète avec le mystérieux principe de son être. Nous n'avons qu'une vulgaire nécessité de défense personnelle pour le premier principe et une inexplicable défaite de l'Eon qui est son champion. Celui-ci est enlevé du théâtre orageux et obscur de la lutte comme la Sophia des Valentiniens. La portion de sa substance qu'il laisse après lui rappelle *Achamot*, ce produit gémissant des douleurs de la Sagesse. Au moins chez Valentin la rédemption d'Achamot est-elle de la part du premier principe une œuvre d'amour, puisque cet être infortuné se distingue de lui et qu'il est né de la révolte de la Sophia. Dans le manichéisme le Dieu bon ne fait que se racheter lui-même, car cette substance lumineuse qui s'est répandue dans l'univers est sa propre substance; il ressaisit son bien dans tous les êtres et rien d'autre. Aussi le système ne s'élève-t-il jamais jusqu'à la notion de l'amour. Il est morne et glacé comme le panthéisme.

Suivons maintenant cette œuvre de création et de rédemption dans ses évolutions successives. Le Saint-Esprit étant la puissance d'organisation qui règle le mélange bienfaisant et calmant de la lumière et des ténèbres et le soumet à des lois fixes, commence par former le firmament où les puissances supérieures de la nature sont unies à l'élément lumineux [1]. Le so-

[1] *Disput.*, Routh, V, 51.

leil et la lune sont au plus haut point du firmament et appartiennent à la région supérieure, ou du moins ces astres sont les premiers intermédiaires entre elle et notre monde. L'élément lumineux se retrouve à tous les degrés de l'échelle des êtres; il est déjà enfermé dans la plante. Son supplice est d'être assujetti aux liens matériels. C'est là, selon une image poétique et hardie des Manichéens, la crucifixion universelle du Christ éternel qu'ils identifient avec le principe lumineux et divin. « Quelle est, dit saint Augustin, cette croix de la lumière dont parlent les Manichéens? Les membres de Dieu, disent-ils, sont répandus dans le monde entier, engagés dans la lutte universelle. Ils sont dans les astres, dans les herbes, dans les fruits. Déchirer le sol par le soc de la charrue, c'est blesser les membres de Dieu; on fait de même quand on arrache une herbe, ou qu'on cueille un fruit. Jésus-Christ est ainsi crucifié dans le monde entier[1]. » Le développement de la vie dans le monde qui s'élève de règne en règne est un affranchissement progressif de l'élément divin. Ainsi pour ne parler que du règne végétal, il se dégage du sol avec les racines; il se transforme en feuille et en fleur et se répand dans l'air pour remonter à sa source dans la sphère lumineuse. La vie animale paraît inférieure dans un sens à la vie végétale, parce qu'elle est soumise à la loi de la reproduction; aussi Manès la faisait-il procéder plus directement des puissances ténébreuses. Les ardents rayons du soleil hâtent le dégagement du divin

[1] « Et ipse est Christus crucifixus in toto mundo. » (Augustin, *Enarratio in Psalm.*, CXL, § 12. Edit. Migne, IV, p. 1823.)

du sein de notre terre. Le but du principe bon est de délivrer l'âme des liens du mal et de l'amener à s'exhaler en quelque sorte du sein de la matière [1]. Les Manichéens avaient remanié le mythe du géant Atlas ; ils prétendaient qu'un génie puissant, fils de la matière, portait le monde sur ses épaules et que les tremblements de terre venaient de ses mouvements [2]. Ils expliquaient la création de l'homme d'une étrange façon. D'après eux les puissances malfaisantes de la matière éprouvèrent un grand effroi en voyant à quel point la vie naturelle dans son évolution constante perdait tous les germes divins qui étaient en elle. Désireuses de retenir ces germes pour ne pas retomber dans l'état chaotique, elles produisirent des êtres qui portaient l'empreinte de leur nature spirituelle. Satan, qui est le roi de ces créations éphémères, les détruisit pour recueillir dans un seul être toutes ces parcelles lumineuses. Cet être qui concentre la vie du monde et qui est tout ensemble âme et corps, c'est l'homme [3]. Son âme est la concentration des éléments lumineux épars dans la vie universelle. Son corps est l'élément matériel, mais réglé et vaincu par le mélange. D'après une autre tradition manichéenne les puissances de la matière, après avoir entrevu dans une vision l'homme primitif qui a été transporté dans la région lumineuse, essayèrent de créer un être à son image et produisirent ainsi Adam, le

[1] Ταύτην ἀντλῆσαι τροπόν τινα ἐκ τῆς ὕλης. (Tit. Botsra, lib. I. p. 69.)

[2] *Disput.*, Routh, V, p. 52.

[3] *Id.*, V, 65, 66.

père de notre race [1]. Mais il se trouve qu'en définitive les démons ont fait un faux calcul et qu'en concentrant la vie divine dans un être qui est l'image du monde, un parfait microcosme, ils ont hâté cette espèce d'évaporation de la lumière après laquelle il ne restera plus que le cadavre de l'univers ou la matière chaotique.

L'œuvre divine consistera à soustraire l'homme au pouvoir de son créateur qui n'est autre que le démon. L'influence des gnostiques Ophites est facile à reconnaître dans cette partie du système. La chute de l'Eden est le point de départ du relèvement, puisqu'elle brise le joug des puissances ténébreuses qui sont personnifiées dans le Dieu de la création. En violant leur commandement, en cueillant le fruit de la connaissance, l'homme commence à fonder sa liberté. L'arbre de la connaissance du bien et du mal s'appelle Jésus [2], n'est-il pas en effet l'emblème du salut, puisqu'il donne la gnose qui sauve l'âme [3]. Malheureusement Eve, sous l'influence des démons, a séduit l'homme et l'a gagné à la vie voluptueuse. Voilà sa vraie déchéance qui est l'abandon aux sens. Les Manichéens prenaient vis-à-vis de l'Ancien Testament l'attitude du gnosticisme extrême. Ils s'attaquaient avec violence au Dieu d'Israël, à sa loi qu'ils

[1] Τοῦ μὲν φωτὸς εἶναι μέρος τὴν ἐν ἀνθρώποις ψυχὴν, τοῦ δὲ σκότους τὸ σῶμα. (*Disput.*, Routh, V, 49.) Ὁρίζεται καὶ ψυχὴν ἅπασαν εἶναι μερίδος τοῦ ἀγαθοῦ σῶμα καὶ σάρκα τῆς ὕλης. (Tit. Botsra, lib. I, 69. Comp. saint Augustin, *Contra Julian.*, III, 185, édit. Migne, X, 1325.)

[2] Τὸ δὲ ἐν παραδείσῳ φυτὸν, αὐτό ἐστι ὁ Ἰησοῦς. (*Disput.*, Routh, V, 62.)

[3] *Id.*, 66.

accusaient d'être implacable; ils voyaient dans ses prophètes des organes de l'esprit des ténèbres. On voit d'après la dispute d'Archélaüs que c'était l'un des points fondamentaux de leur système[1]. D'après Photius, Agapius, le fidèle disciple de Manès, se raillait ouvertement de Moïse et des prophètes et attribuait à la puissance malfaisante tout ce qui a été dit ou fait sous la première alliance. Les Manichéens expliquaient la mort de l'homme par un mythe bizarre qui était une défiguration nouvelle du mythe de la Sophia. Ils prétendaient que les puissances ténébreuses qui résidaient dans le firmament voyaient parfois apparaître l'image de la vie supérieure sous les traits d'une vierge céleste admirablement belle. Ils étaient immédiatement embrasés d'amour pour elle, et dans leurs efforts impuissants et douloureux pour l'atteindre, ils laissaient s'écouler sur la terre leurs sueurs et leurs larmes qui engendraient les maladies et les pestes mortelles. La mort provenait ainsi d'une brûlante aspiration trompée[2]. N'insistons pas sur cette légende incohérente. Il est certain qu'aux yeux des Manichéens la mort est pour l'homme le dégagement de la partie spirituelle qui est emportée par la lune comme par un vaisseau céleste jusqu'aux régions de la lumière éternelle et immaculée. La croissance de la lune correspond au moment où elle s'ouvre aux âmes délivrées, son déclin au moment où elle a déposé son fardeau

[1] Τὴν δὲ παλαιὰν γραφὴν κωμῳδεῖ. (Photius, *Cod.*, 179. Comp. Tit. Botsra, III, p. 36.)

[2] *Disput.*, Routh, V, 56, 57.

sacré au port céleste[1]. Sans reconnaître la liberté morale, Manès demande à l'homme de lutter contre la partie matérielle qui vit en lui et de fortifier sa nature spirituelle. Il admet comme d'autres gnostiques une certaine prédétermination de nature qui établit la hiérarchie des âmes. C'est ce qui ressort des termes dans lesquels il s'adresse à une femme rattachée à sa doctrine et dans laquelle il reconnaît le fruit d'une race divine[2]. Le salut dans ce système ne peut consister que dans la délivrance des liens de la matière; il s'achève à la mort de chaque homme par l'extinction de toute vie corporelle. Nous devons nous y préparer par la connaissance des vrais principes et l'ascétisme. Manès a exprimé très-nettement cette notion toute intellectuelle du salut, dans un fragment de lettre que saint Augustin nous a conservée : « Tu as été inondée de lumière, écrit-il à une adepte de sa secte, en apprenant à connaître ce que tu as été primitivement, de quelle catégorie d'êtres tu émanes, en sachant ce qui se mêle à tous les corps, à toutes les substances et se répand dans toutes les espèces. De même que les âmes sont enfantées par les âmes, de même l'élément corporel procède du corps. Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit. L'esprit, c'est l'âme qui procède de l'âme comme la chair de la chair[3]. »

[1] Πλοῖα γὰρ ἤτοι πορθμεῖα εἶναι λέγει τοὺς δύο φωστῆρας. (*Disput.*, Routh, V, 54.)

[2] « Quia es divinæ stirpis fructus. » (Saint Augustin, *Opus imperfect.*, III, 172. Edit. Migne, X, 1318.)

[3] « Splendida reddita es agnoscendo. » (Saint Augustin, *Opus imperfect.*, III, 172. Edit. Migne, X, 1318.)

Une fois que la rédemption se confond avec la simple évolution de la création, le rôle du Sauveur ne saurait être que très-effacé. Il vient simplement nous révéler la véritable notion des choses et nous exciter aux saintes mortifications, il est comme Mithra l'esprit du soleil, le représentant par excellence du principe lumineux; il est ce même homme primitif qui a engagé la lutte contre les ténèbres et ne s'est point mêlé à la vie matérielle; sa naissance comme sa mort ne sont que des apparences et son corps lui-même est un fantôme. « La nature de la lumière, dit Manès, étant simple et vraie, elle n'est point entrée en contact avec l'essence matérielle [1]. » Elle a pris l'apparence fantastique de la chair; elle en a été comme l'ombre impalpable, aussi ne connaît-elle pas la douleur, car on ne saurait parler de la crucifixion de l'ombre de la chair [2]. Le fils de la lumière a révélé son essence sur la montagne de la transfiguration [3]. Il est apparu sous la forme humaine sans être un homme, il n'a point connu l'opprobre de notre naissance [4]. Saint Augustin déclare dans ses *Confessions* qu'au temps où il était manichéen, il ne voyait en Jésus que le fils du soleil [5].

Le monde doit peu à peu laisser échapper tout ce qu'il

[1] Οὐ γάρ οὐσίας ἥψατο σαρκὸς ἀλλὰ ὁμοιώματι καὶ σχήματι σαρκὸς ἐσκιάσθη. (Fragments de Manès dans Fabricius, *Biblioth. Græca*, vol. VIII, p. 315.

[2] *Fabricius, loc. cit.*

[3] *Id.*

[4] « Apparuit quidem in hominis specie nec tamen fuit homo. » (*Disput.*, Routh, I, 169.)

[5] « Ipsum quoque Salvatorem nostrum tanquam de massa lucidissimæ molis porrectum ad nostram salutem, ita putabam. » (*Confess. sancti August.*, lib. VI, X, 20. Edit. Migne, I, 706.)

renferme de divin ; à la fin des temps l'homme primitif paraîtra, alors la matière ne sera plus qu'une masse inerte consumée par le feu et les âmes qui auront perdu leur substance divine en s'abandonnant à la chair seront confondues avec elle, tandis que les saints ascètes triompheront au sein de la lumière divine [1]. Ce ne peut être le dernier mot du système, car la matière ne doit pas plus avoir de fin qu'elle n'a eu de commencement. Il est donc probable que la même évolution recommencerait et que cette succession de faits mythiques révèlent les phases successives ou pour mieux dire les lois permanentes de la vie universelle. Il est certain que le manichéisme admettait la métempsycose [2]; les âmes qui n'avaient pas conservé leur pureté voyaient s'ouvrir devant elles une série d'épreuves pour attendre la délivrance définitive. La notion de la liberté morale et celle de la providence étaient entièrement absentes de ce système grossièrement dualiste [3]. Manès soutenait sa doctrine par une exégèse qui poussait l'arbitraire jusqu'aux dernières limites. Nous savons qu'il éliminait sans scrupule l'Ancien Testament tout entier. Dans le Nouveau il ne se sentait gêné par aucun texte ; n'était-il pas le Paraclet, le dépositaire des révélations supérieures et définitives? Il usait des mots chrétiens en changeant totalement leur signification [4]. La secte se servait de plusieurs écrits apocryphes qu'elle exploitait dans son sens [5]. La morale

[1] *Disput.*, Routh, V, 67, 68. — [2] Photius, *Codex*, 179. — [3] Tit. Botsra, lib. II, p. 101. — [4] Photius, *Codex*, 179.

[5] Les Manichéens se servaient principalement des *Acta Thomæ*, des Περίοδοι de Lucius Charinus et des *Acta Pauli et Theclæ*.

pour elle se réduisait à l'ascétisme. Les Manichéens professaient le mépris de la vie laborieuse et en ce sens ils rompaient avec les plus vieilles traditions de l'*Avesta* qui considérait l'activité féconde dans tous les domaines comme l'œuvre sainte d'Ormuz. Le disciple de Manès devait traverser la vie matérielle en se gardant de tout ce qui accroît ou embellit l'existence. « Quand ils veulent manger du pain, dit Epiphane, ils prient d'abord et prononcent ces paroles: Je ne t'ai point moissonné, je n'ai point broyé le grain, je ne l'ai point envoyé au moulin. Un autre a fait ces choses et t'a porté jusqu'à moi. Je te mange sans reproches. En effet, celui qui moissonne sera moissonné; si quelqu'un envoie le froment à la meule, il sera broyé lui-même[1]. » Il n'était pas possible de formuler plus nettement l'interdiction de tout travail dans la crainte de nuire involontairement aux parcelles lumineuses répandues au sein de la matière. La secte avait deux degrés d'initiation. Les simples auditeurs n'étaient pas admis aux mystères sacrés et pouvaient user de la vie ordinaire[2]. Les élus au contraire brisaient tous les liens de la société et du mariage et se livraient aux macérations, ils se soumettaient à trois rites qui étaient le sceau de la perfection[3] : le signe de la bouche indiquait la pureté du langage et l'abstention de toute nourriture animale, le signe de la main impliquait que l'on renonçait à tout

[1] Epiphane, *Hæres.*, 66. L'union des sexes était énergiquement flétrie. *Disput.*, Routh, V, 77.

[2] August., *Epistol. Class.*, IV, ep. 186, 2.

[3] « Quæ sunt ista signacula? Oris certè et manuum et sinus. » August., *De Morib. Manich.*, lib. II, c. 10.

travail manuel propre à féconder et embellir un monde maudit, et enfin le signe du sein, — *signaculum sinus*, — était un vœu perpétuel de chasteté.

Les Manichéens voyaient dans le baptême une purification des souillures de la naissance matérielle; il n'était cependant usité que par exception parmi eux[1]. Ils vouaient le dimanche au jeûne. Leur grande fête était l'anniversaire de la mort de Manès; ils la célébraient par une sorte de Pâque mystique. Un siége magnifique, couvert de tissus précieux, était dressé au milieu de l'édifice où ils se rassemblaient; il rappelait l'enseignement du maître, la doctrine de délivrance qu'il avait prêchée[2]. Les Manichéens n'avaient pas de temples proprement dits, la prière et le chant des hymnes jouaient un grand rôle dans leur culte. Les cantiques d'après les fragments conservés consistaient surtout en descriptions brillantes du séjour de la lumière et de ses habitants, les fils du soleil[3].

Tel est ce système, qui a exercé une influence bien plus considérable que ne le comportait sa valeur dialectique ou religieuse. Il nous présente, avec une certaine clarté qui dut contribuer à son succès, le résidu de toutes les erreurs spéculatives qui dès le début avaient essayé de transformer le christianisme[4]. On voit que son triomphe eût abouti à une pure et simple restaura-

[1] Néander, *Kirch. Gesch.* I, p. 568, 569.
[2] August., *Contra epist. fondament.*, c. 8.
[3] Voir Basnages, ouvr. cité, t. II, p. 701 à 728.
[4] Notre exposition du système manichéen suffit pour écarter l'hypothèse qui fait le fond du livre que Baur lui a consacré, et d'après laquelle Manès n'aurait nullement songé à rattacher sa doctrine au christianisme.



tion du dualisme persan, qui n'eût pas beaucoup différé des mystères de Mithra, et que l'idée païenne, dans ce qu'elle a de plus essentiel, la glorification de la nature, eût triomphé avec éclat par son moyen. Il n'est pas, en définitive, de réfutation plus péremptoire du gnosticisme que cette réduction à l'absurde qui résulte de son plein développement.

CHAPITRE III

L'HÉRÉSIE JUDAISANTE AU SECOND ET AU TROISIÈME SIÈCLE.

—

§ I. — *Les Elchasaïtes et les Ébionites.*

Si rien n'est plus contraire à la réalité des faits que d'identifier le christianisme primitif au judaïsme, et de ne voir qu'un progrès dans ce qui était une révolution immense, il est certain que des liens étroits rattachaient la religion nouvelle à la religion de l'Ancien Testament, qui l'avait préparée et annoncée. Ces liens pouvaient être ou brisés tout à fait ou resserrés de manière à arrêter tout développement, double erreur également funeste. Tandis que le gnosticisme tend de plus en plus à creuser un abîme entre les deux Testaments, l'hérésie judaïsante cherche à les confondre; mais jusque dans son mouvement de réaction contre la gnose, elle en subit l'influence et ne produit qu'un judaïsme étrangement remanié et dénaturé, imbu lui aussi du souffle brûlant et desséchant du dualisme oriental.

Dès les temps apostoliques, trois tendances nous sont

apparues au sein du judéo-christianisme. La première demeure étroitement unie au faisceau de la chrétienté apostolique ; elle en est même une portion importante et elle peut se réclamer de la plus haute antiquité, car elle date de la chambre haute de Jérusalem ; elle eut pour type et pour chef Jacques, le frère du Seigneur, et demeura invariablement fidèle aux décrets si sages et si conciliants du concile de Jérusalem. Elle ne cessa pas de vivre en parfaite harmonie avec la fraction plus libre qui obéissait à la voix de saint Paul, et qui représentait, après tout, plus fidèlement la pensée de Christ en mettant le vin nouveau dans un vase renouvelé. La seconde fraction du judéo-christianisme est ce pharisaïsme étroit et intraitable qui prétendait transporter dans l'Église toutes les pratiques et tous les préjugés du judaïsme, faisant de la circoncision une condition nécessaire du salut, et prétendant soumettre les néophytes du paganisme aux formes légales. Saint Paul n'eut pas d'adversaires plus ardents, plus acharnés, en Galatie et en Grèce.

La troisième tendance était cet éclectisme, si fréquent à cette époque, qui mêlait les idées orientales aux idées juives. A Corinthe comme en Crète, à Colosse et à Ephèse, le grand apôtre dut combattre énergiquement un faux spiritualisme qui identifiait le mal à la matière, interdisait le mariage et niait la résurrection des corps, à commencer par la résurrection même de Jésus. Cerinthe fut le représentant le plus complet de ce judaïsme bâtard qui réunissait et combinait les plus graves erreurs du temps, et nous avons vu saint Jean s'en préoccuper

dans presque tous ses écrits, parce que c'était bien là qu'était le plus grave péril pour l'Eglise.

Ces trois tendances du judéo-christianisme reparaissent au second siècle, mais singulièrement modifiées par le cours des événements. La destruction de Jérusalem fut une révolution encore plus importante dans l'ordre religieux que dans l'ordre politique[1]. Le judéo-christianisme modéré vit dans le renversement du temple la condamnation de l'ancien culte; aussi commença-t-il à se fondre avec l'Eglise issue du paganisme. Ce mouvement de fusion commencé à Pella, où s'étaient réfugiés les chrétiens, s'accéléra beaucoup pendant la domination courte et violente de Barkochba, qui versa à flots le sang de ceux qu'on appelait les Nazaréens; ceux-ci excitaient plus que les Romains eux-mêmes l'animosité du fanatisme juif. La fraction exaltée du judéo-christianisme n'échappa à la proscription que par une adhésion à la synagogue, qui équivalait à une rupture avec l'Eglise. Cette rupture fut inévitable, lorsque après la construction d'Ælia Capitolina par Adrien, sur l'emplacement même de Jérusalem, un décret impérial interdit à tous les pratiquants du judaïsme d'habiter en des lieux dont le simple aspect leur eût prêché la révolte. Aussi l'Eglise qui s'établit promptement dans la nouvelle cité fut-elle composée, en grande partie, de chrétiens issus du paganisme; un bon nombre d'anciens chrétiens judaïsants, attirés par l'amour de la patrie, se joignirent à eux, en renonçant à pratiquer leur ancien culte.

[1] Voir le deuxième volume de mon *Histoire des trois premiers siècles*, p. 291.

Les chrétiens juifs qui restèrent fidèles à leurs coutumes nationales n'eurent plus le mérite, pour l'Eglise, de représenter la grande tradition palestinienne, puisqu'ils n'habitaient plus un sol sacré; en outre, ils ne pouvaient plus se réclamer des décrets du concile de Jérusalem, puisque la destruction du temple les avait abrogés en fait, en rendant impossibles la plupart des observances de la loi cérémonielle, et en particulier tout ce qui concernait les sacrifices. Vouloir perpétuer les pratiques du judaïsme dans de telles conditions, c'était transformer une mesure de transition en un principe permanent et universel. Dans cette voie, un conflit était inévitable, et les pratiques qui étaient légitimes quelques années auparavant devaient se transformer peu à peu en hérésie condamnable. Cependant, la tendance modérée du judéo-christianisme ne fut décidément proscrite que beaucoup plus tard, à l'époque où l'union de l'Eglise et de l'empire et les décisions des premiers grands conciles firent prévaloir l'uniformité sur la liberté. Les pères des quatrième et cinquième siècles confondirent dans une même réprobation toutes les fractions du judéo-christianisme, sans tenir compte de leurs divergences, pourtant fort importantes. Il n'en était pas de même au second et au troisième siècle; le judéo-christianisme modéré subsistait encore au temps de Justin Martyr, qui le distinguait avec soin de la seconde tendance que nous avons nommée la tendance pharisaïque. S'il croyait devoir se soumettre à la circoncision, il reconnaissait néanmoins que ce rôle n'était point obligatoire pour les païens conver-

tis, et qu'en conséquence elle n'était pas indispensable au salut. Justin déclare nettement que le judéo-chrétien de cette catégorie a part à la vie éternelle, aussi bien que les autres croyants : « Celui-là, dit-il, sera sauvé, s'il ne contraint pas les païens de naissance, qui ont été circoncis de leur erreur, à pratiquer la loi mosaïque [1]. » Il n'en est pas de même des judaïsants, qui mettent toutes les observances légales au-dessus de l'Evangile. « Quant aux Juifs qui, prétendant croire au Christ, dit Justin, veulent contraindre les chrétiens sortis du paganisme à suivre toute la législation de Moïse, sous peine de n'être pas sauvés, je ne puis les admettre comme étant de l'Eglise [2]. »

Le nom de Nazaréens fut donné aux judéo-chrétiens modérés, mais peu à peu ils se fondirent dans la seconde tendance, celle-là même dont les avait distingués Justin, et qui se signalait par son judaïsme exclusif. Elle fut sans doute de plus en plus englobée dans la troisième tendance par les raisons que nous avons indiquées ; cependant Epiphane lui fait une place à part à côté des Ebionites à moitié gnostiques des *Clémentines* [3] ; elle se conserva comme un mince filet d'eau à

[1] Σωθήσεται ὁ τοιοῦτος ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους... πείθειν ἀγωνίζεται ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν. (Justin, *Dial. contra Tryph.*, 47. *Opera*, p. 265, 266.)

[2] Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον αναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας... τούτους οὐχ ἀποδέχομαι. (*Id.*)

[3] Epiphane, *Advers. hæres.*, 29. Augustin, *De baptism. contra Donat.*, VII, 1, et Jérôme, *Ad Esaiam*, édit. Migne, IV, 357, parlent aussi des Nazaréens.

côté d'un grand courant, grâce à sa couleur tranchée. Elle a enveloppé les Nazaréens dans sa condamnation; si bien que, déjà à l'époque d'Irénée, le judaïsme modéré, qui, pendant longtemps, avait été placé au bénéfice du concile de Jérusalem, n'a plus de place au foyer de l'Eglise[1]. Ce qui devait le plus éloigner l'Eglise du judéo-christianisme, c'était sa répudiation catégorique de la divinité de Jésus-Christ[2]. Il professait des vues millénaires très-exagérées, et ne reconnaissait dans les Evangiles que celui de Matthieu dans le texte hébraïque[3].

La troisième tendance, celle qui est imbue de gnose orientale, a bien plus provoqué l'attention et la discussion que les deux autres fractions du judéo-christianisme, parce qu'elle n'est pas un fantôme du passé renouvelant tardivement une lutte terminée depuis saint Paul et qui est sans objet. Elle vient bien à son heure et elle participe à la faveur qu'obtient si facilement alors tout ce qui est marqué d'une empreinte théosophique. Elle a eu pour premier foyer les mêmes contrées qui avaient vu naître l'essénisme, cette plage désolée et grandiose de la mer Morte, où tout parle de malédiction et de tristesse; ce désert de Judée, qui selon l'expression d'un grand écrivain, semble n'avoir pas rompu le silence depuis qu'il a entendu la voix de Jéhovah. La secte bizarre et mélancolique qui s'était sépa-

[1] Irénée ne mentionne dans son catalogue des hérésies que les Ebionites, confondant avec eux les Nazaréens.

[2] Περὶ χριστοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζουσιν. (Epiphane, *Contra hæres.*, XXIX.)

[3] Saint Jérôme, *In Esaiam*, lib. XVIII, c. 66. (Vol. IV, p. 672.)

rée du mosaïsme officiel, sous l'empire du même accablement de l'existence qui a donné naissance dans l'Inde à l'ascétisme effréné du bouddhisme, n'avait pu que prendre un nouvel essor à la suite des terribles malheurs de la conquête romaine [1]. Eux seuls demeuraient debout sur tant de ruines fumantes, car ayant renoncé aux sacrifices matériels, ils n'avaient rien perdu à l'abolition du culte lévitique ; n'avaient-ils pas conservé l'autel le plus favorable aux mystiques offrandes de leurs prières, dans ce pays de la mort où la nature dépouillée et sans éclat semble pratiquer elle-même un ascétisme effréné, sur les confins de ces mornes régions où conformément au rêve des Bouddhistes expirent tout son, toute couleur, toute forme, enfin tout ce qui rappelle la vie? Les judéo-chrétiens exaltés qui se réfugièrent au désert de Judée ne pouvaient manquer de s'allier aux débris de l'essénisme; c'était pour eux la seule manière de se rattacher encore au judaïsme, puisqu'ils trouvaient dans les pratiques de cette secte le moyen de se passer de temple et d'autel. De ce mélange naquit une secte bizarre, dite des *Elchasaïtes*, qui devait à son tour enfanter l'ébionitisme gnostique [2].

[1] Je ne puis souscrire à l'opinion de Ritschl (*Altcatholish. Kirche*, 2e édit., p. 179), reprise et développée par M. Réville (*Nouvelle Revue de théologie*, vol. V, 3e livraison), sur l'origine purement hébraïque de l'essénisme. Il est impossible de voir dans l'abstention du mariage et la suppression des sacrifices un simple développement de la pureté sacerdotale. Il y a là une influence orientale d'autant plus facile à accepter qu'il n'est point nécessaire de recourir à des transplantations d'idées, soit d'Alexandrie, soit de l'Inde. L'atmosphère générale était saturée partout de ces éléments de gnose et d'ascétisme.

[2] Voir sur la secte des Elchasaïtes, *Phil.*, IX, 17, 18; Epiphane, *Con-*

Ce nom d'Elchasaïtes venait du prétendu fondateur de la secte, qui d'après de vagues traditions aurait reçu, la troisième année du règne de Trajan, un livre mystérieux renfermant la vraie doctrine [1]. Ce livre lui aurait été remis par un ange gigantesque accompagné d'une femme dont la taille dépassait également toutes les proportions [2]. L'ange serait le fils de Dieu et la femme le Saint-Esprit [3]. Evidemment nous avons dans cette légende une ébauche informe du dualisme qui fait le fond de la gnose et que nous retrouverons élaboré dans les *Clémentines*. La personne d'Elchasaï appartient elle-même à la mythologie métaphysique. En effet ce nom signifie la puissance cachée; il symboliserait la force mystérieuse de la divinité ou le Saint-Esprit, d'où procède toute révélation [4]. La doctrine des Elchasaïtes est encore à l'état d'élaboration confuse. La gnose orientale et les éléments judaïques ou chrétiens ne se sont pas encore pénétrés. A la gnose est empruntée la notion d'une grande dualité masculine et féminine placée au sommet de l'univers. L'interdiction de manger de la chair vient également de l'ascétisme oriental. La célébration du baptême révèle l'influence du christianisme, mais ce

tra hæres., XIX; Ritschl, *Altcatolisch. Kirche*, p. 231. Eusèbe, (*H. E.*, VI, 38), cite un fragment d'une homélie d'Origène tenue à Césarée contre cette secte.

[1] Origène (apud Eusèbe. *H. E.* ,VI, 38), Epiphane, XIX, réduisent l'origine céleste du livre au simple caractère prophétique. Les *Philosophoumena* parlent seuls de l'ange.

[2] Ὑπὸ αγγέλου, εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν. *Phil.*, IX, 13.)

[3] Τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα. (*Phil.*, IX, 13.)

[4] Epiphane, *Contra hæres.*, XIX.

rite perd toute signification morale; il devient une institution magique qui purifie de tout péché, même des plus grands [1]. « O vous, disaient les adhérents de la secte, qui avez commis adultère, ou qui vous êtes rendus coupables de fausses prophéties, si vous voulez être convertis et obtenir la rémission des péchés, vous obtiendrez la paix et votre sort sera avec les justes, dès qu'après avoir entendu notre livre, vous vous plongerez dans l'eau tout couverts de vos vêtements [2]. » Ce baptême n'est pas seulement célébré au nom du Père et du Fils, il est encore accompagné de l'invocation de sept témoins qui sont le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel et la terre [3]. Evidemment ces sept témoins sont l'équivalent du Saint-Esprit dont le nom était invoqué après celui du Père et du Fils dans le baptême ordinaire. Il s'ensuit que les éléments du monde font partie de la Divinité, et nous sommes ainsi ramenés au naturalisme oriental. L'huile et le sel rappellent la communion telle qu'elle se pratiquait dans la secte. Le Christ n'est qu'un simple homme; il est cependant né d'une vierge, mais il est apparu plusieurs fois dans l'histoire sous des formes diverses [4]. Il est impossible de se faire une juste idée de sa mission, si ce n'est qu'il est l'une des manifestations de cet ange

[1] *Phil.*, IX, 15. Βαπτίσματι λαμβάνειν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. (*Phil.*, IX, 13. Comp. Eusèbe, VI, 38.)

[2] *Phil.*, IX, 15.

[3] Χρῶνται δὲ επαοιδαῖς καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ. (*Phil.*, X, 29.)

[4] *Phil.*, IX, 14. D'après Epiphane, ils appelaient le Christ *le grand roi*. (Epiphane, *Hæres.*, XIX.)

immense qui a apporté le livre de révélation. Probablement la secte partageait les notions anthropomorphiques des mystères juifs et admettait une ressemblance complète entre le Fils de Dieu et l'homme. L'empreinte judaïque se retrouve dans le maintien de la circoncision et des observances légales, en tant du moins qu'elles étaient compatibles avec l'état des choses depuis le renversement du temple; le mariage était tenu en haute estime [1]. La secte était naturellement adonnée aux chimères de l'astrologie et de la magie. Elle ne poussait guère à l'héroïsme chrétien, car elle n'attachait aucune importance à l'apostasie [2]. Toute incohérente qu'elle fût, cette doctrine se perpétua assez longtemps et essaya de se propager hors de son obscur berceau, car Origène rencontra un de ses missionnaires à Césarée, en 231, et saint Hippolyte en trouva un autre à Rome au commencement du troisième siècle.

L'ébionitisme gnostique, issu de la secte des Elchasaïtes, porte à ses conséquences extrêmes la tendance orientale et ascétique; il lui donne une forme travaillée et piquante, bien faite pour plaire aux imaginations maladives et aux esprits avides de spéculations creuses [3]. Le nom même de cette secte nouvelle en révèle le caractère. On a voulu y voir la désignation de son fondateur, mais Ebion a rejoint Elchasaï dans les nimbes légendaires. Le sens du mot est clair; il veut dire en

[1] Epiphane, *C. H.*, XIX. Δεῖν κατὰ νόμον ζῆν. (*Phil.*, IX, 14.)
[2] Epiphane, *C. H.*, XIX. Origène, ap. Eusèbe, *H. E.*, VI, 38.
[3] Voir sur l'ébionitisme, Irénée, *Adv. hæres.*, I, 26; Epiphane, *Hæres.*, XXX; *Phil.*, VII, 34; Ritschl, ouvr. cité, p. 204.

hébreu *pauvre*. Les Ebionites ont donc été appelés les pauvres par excellence, non pas, comme on l'a aussi prétendu, à cause de la pauvreté de leur notion du Christ, ramené par eux à la simple humanité [1], mais parce qu'ils prétendaient réaliser l'idéal des béatitudes, cette pauvreté en esprit, ce dépouillement absolu inséparable à leurs yeux de l'ascétisme le plus exagéré. Ce nom a pu être parfois donné, en Palestine, à tous les chrétiens indifféremment [2], mais après la rupture des judéo-chrétiens exclusifs avec l'Eglise il n'a été appliqué qu'à ces derniers, et peut-être aussi par quelques Pères aux Nazaréens, dont la nuance pour l'observateur mal informé se confondait facilement avec les couleurs plus tranchées. Indiquons les traits généraux de la doctrine ébionite avant qu'elle ait reçu dans les *Clémentines* une élaboration plus savante. D'après Irénée et Hippolyte, ses adhérents admettaient que le monde avait été créé par Dieu [3] ; ils supprimaient ainsi le chaînon intermédiaire du Démiurge, mais ce n'était pas pour revenir au théisme chrétien comme le prouve le panthéisme des *Clémentines*. Ils étaient d'accord sur la nécessité de la circoncision et de l'observation de la loi [4]. Saint Paul était l'objet de leur animadversion et ils le traitaient d'apostat. Ils niaient formellement la divinité de Jésus-Christ et ne voyaient en lui qu'un simple homme né de Joseph et de Marie ; sa piété parfaite l'a-

[1] C'était l'idée de Gieseler (*Tschirner Archiv.*, IV, 307).
[2] Minut. Felix, *Octav.*, 36.
[3] Τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως θεοῦ γεγονέναι. (*Phil.*, VII, 34.)
[4] Ἔθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζῶσι. (*Phil.*, VII, 35.)

vait élevé à la haute dignité à laquelle il était parvenu, sans jamais déroger à la loi mosaïque; aussi chacun de ses disciples peut-il espérer de devenir à son tour un Christ en marchant sur ses traces [1].

D'après le témoignage d'Origène un certain nombre d'Ebionites admettaient la naissance surnaturelle de Jésus, mais sans adorer en lui le Fils de Dieu [2]. Il est probable qu'Epiphane leur a appliqué indistinctement le système des *Clémentines;* on doit donc beaucoup rabattre de ce qu'il attribue à la secte prise dans son ensemble. Néanmoins on ne saurait nier que le développement théosophique qu'elle a pris ne fût en harmonie avec sa tendance originaire. Il est certain que de bonne heure les Ebionites ont abondé dans la métaphysique tourmentée de l'essénisme, et ont spéculé sur le rapport du monde et de Dieu. Selon toute probabilité, la mystique transcendante du judaïsme qui renfermait déjà les germes de la kabbale a exercé une grande influence sur eux; ils lui ont emprunté la notion de l'homme idéal et éternel, de cet Adam Cadmon qui est la représentation même de Dieu.

§ II. — *Les Clémentines.*

L'apparition des grands systèmes gnostiques vint donner une impulsion puissante à l'ébionitisme; les rêveries des Elchasaïtes y contribuèrent également; et sous ces influences combinées on vit éclore toute une

[1] Δύνεσθαι χριστοὺς γενέσθαι. (*Phil.*, VII, 34.)
[2] Origène, *Contra Cels.*, II, 1.

littérature à moitié romanesque, à moitié métaphysique, dont l'expression la plus authentique et la plus ancienne doit être cherchée dans les *Homélies clémentines*, écrites vers l'an 150, non pas à Rome, comme l'a prétendu l'école de Tubingue, mais dans la Syrie orientale, qui était devenue le point de rencontre entre les idées juives et la fantasmagorie de la gnose. Essayons de donner une idée de ce livre singulier, avant d'en dégager l'espèce de système qu'il renferme et de marquer sa place dans le développement des hérésies [1].

[1] Sous ce nom de *Clémentines*, toute une littérature est comprise, roulant sur un thème identique, les prétendues relations de Clément de Rome avec l'apôtre Pierre. L'antiquité chrétienne connaissait les ouvrages suivants, qui tous peuvent être rangés sous la même rubrique : 1° Les *Homélies*, dont nous possédons le texte complet depuis la découverte faite par Dressel de l'homélie XX° dans un manuscrit de la Bibliothèque du Vatican. C'est cette édition que je cite. 2° Les *Recognitiones*, traduction latine de Rufin d'un original perdu. 3° L'*Epitome*, publié d'abord par Turnébus (en 1553), puis par Cotelier. C'est un maigre extrait des *Homélies*. 4° Plusieurs éditions orthodoxes ou expurgées des *Homélies* et des *Recognitiones*. Nous ne pouvons reproduire la vaste discussion engagée sur la date respective des *Homélies* et des *Recognitiones* et sur le lieu de leur composition. Baur et son école ne veulent entendre parler que de Rome pour faire jouer à ces écrits un rôle de conciliation dans la fusion des éléments juifs et pauliniens, desquels serait résultée l'Eglise catholique. Ils affirment aussi la priorité des *Recognitiones*. Nous nous bornerons à soutenir l'opinion contraire sur ces deux points capitaux. Nous admettons avec Ulhorn, dans son excellente monographie sur les *Clémentines* (*Homelien und Recognit.*, Tubingen, 1854), que les *Homélies*, qui nous présentent elles-mêmes quelques traces d'interpolation, sont antérieures aux *Recognitiones* pour les raisons suivantes : 1° Les citations des Evangiles canoniques dans les *Clémentines* sont plus libres, moins textuelles que dans les *Recognitiones*. 2° La lettre de Clément en tête des *Homélies* est un remaniement évident de la fin de la troisième homélie. Or d'après Rufin (*Ep. ad Gaudentium*), elle faisait partie des *Recognitiones*. Donc celles-ci étaient elles-mêmes un remaniement des *Homélies*. 4° Le *Simon* des *Homélies* est en tout point semblable à celui des *Philosophoumena*. Dans les *Recognitiones*, sa doctrine est un mélange confus. La tradition romaine, bien postérieure à celle recueillie par saint Hippolyte, est surtout mise à profit. 5° La doctrine des *Homélies* est d'un

Les *Homélies* sont précédées d'une lettre de Pierre à Jacques, frère du Seigneur, pour lui signifier l'envoi authentique de ses disputes avec Simon le magicien et lui recommander de ne transmettre son enseignement qu'à des disciples intimes et de fonder ainsi une tradition secrète. Cette lettre est suivie de l'attestation que tout s'est bien passé comme l'apôtre le disait. Puis vient une épître de Clément de Rome à Jacques, qui annonce la mort de Pierre et renferme ses dernières volontés sur la transmission de sa charge à Clément.

Ces trois documents ont, comme nous le verrons plus tard, une haute importance au point de vue ecclésiastique, car malgré leur provenance hérétique, ils révèlent un courant d'idées sacerdotales qui ne s'est que trop promptement imposé à l'Eglise. Les *Homélies* elles-mêmes roulent sur les merveilleux incidents de la rencontre de Clément et de Pierre et sur la dispute mémorable entre l'apôtre et Simon le magicien.

Le début du livre est très-beau; il peint avec éloquence les tourments de Clément, alors que dévoré de

jet; celle des *Recognitiones* est sans cohésion et dépendante du premier type. Quant au lieu d'origine, rien dans les *Homélies* ne rappelle Rome. Les analogies avec l'*elchasaïsme* sont évidentes et reportent au même berceau, c'est-à-dire à la Syrie orientale. Il est certain que les *Clémentines* dans leur ensemble ont précédé Origène (an 235 ap. J.-C.), car dans son Commentaire sur Matthieu, il leur fait un emprunt, sinon de mots au moins d'idées (Orig., *Ad Matth.*, XXVI, 6). La date précise des *Homélies* est postérieure à Marcion (150), puisqu'elles dirigent contre lui leur polémique; celle des *Recognitiones* n'a pu précéder l'an 170, puisque cet écrit contient un fragment du livre de Bardesane, *De fato*, lequel vivait à cette époque, d'après Eusèbe (*H. E.*, IV, 30). Nous sommes ainsi reportés vers l'an 180 pour le second écrit et à dix ans plus tôt pour le premier.

la soif de la vérité, il allait frapper à la porte de toutes les écoles jusqu'à ce qu'il ait rencontré à Alexandrie Barnabas qui le conduit auprès de saint Pierre en Palestine. Arrivé à Césarée, il est promptement convaincu par l'apôtre, qui lui propose d'assister aux grands débats publics qui vont s'engager entre lui et le chef de l'hérésie, le fameux magicien Simon de Samarie.

Pierre profite de ce que le débat est ajourné pour instruire Clément sur la nature de la vraie prophétie, sur l'autorité des Ecritures et sur les erreurs qui sont mêlées à la vérité dans les livres sacrés. Les *Clémentines* renferment deux grandes disputes entre l'apôtre et l'hérétique, l'une à Césarée qui dure trois jours et roule principalement sur l'interprétation de la Bible, l'autre à Laodicée sur les visions mensongères, sur le Dieu suprême et sur la nature du bien. Dans l'intervalle, d'autres discussions sur le paganisme, sur l'astrologie et sur le diable sont soulevées par divers interlocuteurs. Tous ces discours se tiennent dans des villes différentes où Pierre nous est représenté dans son activité apostolique, fondant des Eglises, baptisant les néophytes, instituant les évêques et poursuivant toujours Simon qui, digne fondateur de la gnose, semble aussi insaisissable que ses doctrines. Au travers de ces pérégrinations, Clément retrouve ses parents dont il avait perdu les traces depuis longtemps; sa mère reçoit le saint baptême à Laodicée; ses frères étaient déjà dans la société de Pierre sans qu'il s'en doutât. Son père fait plus de résistance. Il lui arrive même une très-singulière aventure. Simon, par ses sortiléges, lui a donné l'apparence

de son propre visage, mais il est pris à son piége, car Pierre envoie le faux Simon à Antioche où l'hérésie avait gagné beaucoup de terrain, pour faire une sorte d'abjuration publique que les assistants imputent au magicien. L'apôtre des *Clémentines* ne recule pas, on le voit, devant une fraude pieuse.

C'est dans ce cadre, ornementé non sans habileté selon le goût du temps, que le système de la gnose ébionite se déroule avec des développements interminables. Ce qui frappe tout d'abord c'est un certain élargissement du judaïsme. De même que le paganisme, avant de mourir, a essayé de se rajeunir par des emprunts faits au christianisme comme dans les mystères de Mithra, de même la tendance judaïsante s'efforce de prendre à l'Evangile son caractère d'universalité ; elle ne veut rien rabattre au fond de ses prétentions, mais elle les recouvre d'apparences chrétiennes. Intraitable sur le fond, elle fait des concessions sur la forme et n'hésite pas à substituer le baptême à la circoncision, sans doute sous l'influence de la secte des Elchasaïtes. Mais elle n'en rejette pas moins tout ce qui fait l'originalité de la religion nouvelle, en particulier la doctrine de la grâce, pour lui substituer le système légal. Aussi poursuit-elle de ses attaques les plus violentes le grand apôtre des gentils, visiblement désigné sous le nom de Simon le magicien. En effet, Pierre, dans l'homélie XVII, représente assez fidèlement le point de vue de ces docteurs judaïsants de Corinthe et de Galatie qui refusaient à Paul le titre d'apôtre en se fondant sur ce qu'il n'avait pas vu de ses yeux Jésus-Christ aux jours de sa chair et qu'il en ap-

pelait toujours à la vision du chemin de Damas. « Tu te glorifies, dit Simon à Pierre, en affirmant que tu as bien l'intelligence des paroles du maître, parce que tu l'as vu de tes yeux et que tu l'as entendu de tes oreilles et que celui qui n'a eu qu'une vision ou un rêve ne peut avoir la même certitude. Mais tu te trompes, car il ne suffit pas d'entendre quelqu'un pour avoir une pleine certitude. On peut se demander si celui qui se présente à nous sous une forme humaine ne nous trompe pas. La vision, au contraire révèle immédiatement la divinité. » « Celui qui croit à une vision, ou à une apparition ou à un songe, répond l'apôtre, n'est sûr de rien, car il se peut qu'il n'ait vu qu'un démon ou un esprit de mensonge qui feint d'être ce qu'il n'est pas[1]. »

On ne peut non plus méconnaître que Simon le magicien ne rappelle Marcion par bien des côtés, car les *Clémentines* sont dirigées essentiellement contre son système, mais comme Marcion se réclame de saint Paul, sa doctrine est atteinte au cœur dans la personne du grand apôtre. Celui-ci est donc constamment l'objet des attaques de Pierre.

Le principe fondamental des *Clémentines* est l'identité du christianisme et du judaïsme. Il n'y a qu'une seule religion divine, toujours la même en substance, qui d'Adam à Jésus s'est perpétuée dans le monde. « L'une et l'autre doctrine, dit Pierre, sont une; Dieu accepte également celui qui croit à l'une des deux[2]. » Cette religion a eu pour organes de grands prophètes dont le té-

[1] *Homiliæ*, XVII, 13, 14.
[2] Μιᾶς γὰρ δὲ ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης. (*Id.*, VIII, 6.)

moignage a été conservé dans les saintes Ecritures, mais non sans mélange, car la fausse prophétie, toujours en guerre avec la véritable, a trouvé le moyen d'introduire ses oracles menteurs dans le livre de Dieu [1]. Aussi ne peut-il être accepté sans réserve. Il faut savoir distinguer entre l'erreur et la vérité. Les Ecritures renferment beaucoup de choses fausses sur Dieu. Le paganisme est absolument mauvais; il n'a eu aucune notion quelconque de la divinité, et s'est perdu dans ses ténèbres [2]. Néanmoins, par une étrange inconséquence, un certain sens des choses divines est reconnu à l'âme humaine. Elle peut discerner, acclamer la prophétie divine par une intuition rapide et spontanée. « La vérité, dit Pierre, est déposée en germe dans notre cœur [3]. »

Les *Clémentines* n'échappent pas au caractère purement intellectuel de la gnose. La religion n'est qu'un enseignement, une prophétie et jamais une rédemption; c'est une parole et non une œuvre divine. Jésus-Christ est un docteur, il est le vrai prophète et non un sauveur. « La vérité ne peut être trouvée que par le vrai prophète de la vérité. Le vrai prophète est celui qui connaît toutes choses et les pensées de tous, et qui est sans péché [4]. »

Il est venu dissiper la fumée qui obscurcissait sa maison et y faire pénétrer la pure lumière du jour, mais il

[1] Πολλὰ γὰρ ψευδῆ κατὰ τοῦ θεοῦ προσέλαβον αἱ γραφαὶ λόγῳ τούτῳ. (*Homil*, II, 38.)
[2] *Id.*, II, 7.
[3] *Id.*, XVII, 18.
[4] Προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδὼς, ἀναμάρτητος. (*Id.*, III, 11.)

ne l'a pas relevée. Sa parfaite sainteté est admise, mais il n'en est pas moins dépouillé de sa divinité. Lui-même a décliné cette haute dignité — « Le Seigneur ne s'est point donné lui-même comme Dieu[1]. » Cependant il n'est pas un homme comme un autre; il a reparu plusieurs fois dans l'histoire, sous des noms différents. Il est l'homme idéal, l'homme primitif, réalisant parfaitement l'image de Dieu, l'Adam du paradis qui était la grande manifestation de la prophétie véritable, laquelle se confond avec la puissance spirituelle ou le Fils de Dieu. Cette prophétie véritable a reparu partiellement en Moïse d'abord, puis tout entière en Jésus qui en est la plus parfaite représentation depuis Adam, ou plutôt il est Adam lui-même. Citons le texte même des *Clémentines* : « La piété se montre avant tout en ceci qu'elle reconnaît l'esprit de Christ en l'homme formé par Dieu au commencement de cette économie. Changeant de formes comme de noms[2], il a parcouru tous les âges jusqu'à ce qu'enfin il obtienne le repos et reçoive l'onction de l'amour divin en récompense de l'œuvre qu'il a accomplie; c'est lui qui a été le dominateur universel. »

Cette identification du judaïsme quelque peu christianisé avec l'humanité idéale donnait une base à l'universalisme des *Clémentines*, sans rien concéder aux principes constitutifs de l'Evangile. Le salut était toujours rattaché à des observances légales; la substitution du baptême à la circoncision n'était qu'un changement de

[1] Οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν. (*Homil.*, XVI, 15.)
[2] Μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει. (*Id.*, III, 20.)

forme; le sacrement chrétien était célébré dans un sens entièrement juif, puisqu'il incorporait le néophyte au peuple de Dieu au même titre que la circoncision, par un acte extérieur. La notion du pardon et de la foi justifiante disparaissait devant celle du mérite des œuvres, « Dieu a accordé aux Hébreux et aux païens, dit le Pierre des *Clémentines*, la faculté de croire aux maîtres de la vérité; chacun a pu par son propre jugement accomplir les bonnes œuvres et la récompense est accordée en toute justice à ceux qui les ont faites. Ils n'eussent eu besoin ni de Moïse ni de Jésus-Christ, s'ils avaient voulu d'eux-mêmes se conformer à leur propre raison [1] .» On ne pouvait nier plus explicitement la chute et la nécessité de la rédemption. C'est toujours la froide et fausse vertu pharisaïque qui réclame le ciel comme son salaire, tout en admettant que les peines de l'autre vie compenseront l'arriéré de la dette. Le châtiment suffit à la libération[2]. La dévotion et ses vaines pratiques l'emportent sur la morale éternelle. La religion est une affaire de rites et de cérémonies; seulement les nécessités du temps et l'influence de l'essénisme ont modifié le rituel. Les ablutions remplacent les sacrifices, mais le principe est le même. C'est toujours cette espèce de trafic qui veut acheter et non recevoir les dons de Dieu. « La religion divine, lisons-nous dans les *Clémentines*, consiste en ces points: adorer Dieu seul, ne croire qu'au prophète de la vérité, recevoir le baptême pour le pardon des péchés, renaître ainsi dans le bain

[1] *Homil.*, VIII, 5.
[2] *Id.*, XI, 16.

purificateur par cette eau qui sauve; s'abstenir de la table des démons, c'est-à-dire des viandes sacrifiées aux idoles, des bêtes mortes ou étouffées ou tuées par d'autres bêtes, ou ayant encore leur sang; ne pas vivre dans l'impureté; faire ses ablutions après les rapports sexuels. Les femmes sont tenues d'observer soigneusement les purifications légales; tous doivent être sobres, faire le bien, éviter l'injustice, attendre la vie éternelle du Dieu tout-puissant, et obtenir sa faveur par des prières et des supplications incessantes.[1] » La charité, le pardon des offenses ne trouvent pas place dans cette morale appauvrie. Les *Clémentines* battent ainsi en brèche aussi bien la doctrine de saint Paul que l'interprétation exagérée qu'en avait donnée Marcion dans sa fougueuse opposition au judaïsme.

La partie spéculative du système est surtout dirigée contre le dualisme tranché du fameux gnostique. Les *Clémentines* s'efforcent de se passer du Démiurge et de formuler un monothéisme rigide; elles n'y réussissent pas, parce qu'elles aussi désertent le terrain moral et recourent à la théosophie pour expliquer l'origine du mal. Le point cardinal des *Clémentines* est l'unité de Dieu. « Sache avant tout chose que personne ne partage le pouvoir avec lui[2]. » Ce Dieu unique ne ressemble en rien à l'abîme sans fond des Valentiniens ou à l'*Un* ineffable de Philon. Il a une forme corporelle, et comme toute forme doit avoir sa délimitation, il est enfermé dans le vide immense

[1] Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι, ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος. (*Homil.*, VII, 8.)

[2] Πρὸ πάντων ἐννοοῦ ὅτι οὐδεὶς αὐτῷ συνάρχει. (*Id.*, III, 37.)

ainsi que dans son lieu [1]. Il est le cœur de l'univers, duquel tout part et auquel tout revient [2]. Si les *Clémentines* insistent sur cette bizarre théorie de la forme de Dieu, c'est pour établir une de leurs doctrines favorites, la parfaite ressemblance de l'homme avec son créateur. C'est encore pour le même motif que la sagesse divine qui est comme la vertu productive du Très-Haut, « sa main créatrice étendue pour enfanter la vie universelle, » est assimilée à l'élément féminin [3]. Ainsi Dieu, comme l'homme primitif, enferme en lui l'élément mâle et l'élément féminin. C'est là le fondement de cette loi de la dualité qui s'applique à tout l'univers; seulement en Dieu elle ne détruit pas l'unité foncière et éternelle. Cette *Sophia* qui s'appelle aussi le fils de Dieu, est pour Dieu ce qu'Eve était pour Adam; elle représente évidemment l'élément inférieur, désigné dans le gnosticisme ordinaire sous le nom de Démiurge, et ramène dans cette haute sphère de l'unité divine l'invincible dualisme. Par une inconséquence qui serait étrange dans un système mieux enchaîné, cette sagesse divine qui est l'élément inférieur en Dieu devient l'élément bon pour le monde. Cela est facile à comprendre; la sagesse divine en tant que cause directe de la création matérielle peut être un élément inférieur comparé au Dieu unique, mais elle n'en est pas moins

[1] Θεοῦ τόπος ἐστὶ τὸ μὴ ὄν. (*Homil.*, XVII, 8.)

[2] *Id.*, XVII, 9.

[3] Ἡ δὲ σοφία ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χείρ, δημιουργοῦσα τὸ πᾶν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθε καὶ τὸ θῆλυ. (*Id.*, XVI, 12.)

au-dessus de la matière comme l'idée pure est au-dessus de sa réalisation grossière. La sagesse devient la main droite de Dieu, tandis que le prince du monde matériel qui en est la personnification est sa main gauche[1]. Il s'appelle Satan ou le diable. Ainsi apparaît dans la création la grande loi des dualités[2], elle se réalise à tous les degrés de l'existence, mettant toujours le bien avant le mal jusqu'à la formation de l'homme qui est le point de jonction des deux séries et qui inaugure un ordre inverse, car dans le domaine humain, le mal précède toujours le bien[3].

Examinons de plus près de quelle manière le monde a été créé. La Sophia met en œuvre la matière éternelle qui existe virtuellement et qui est comme le corps de Dieu. Cette matière est essentiellement flexible, propre à toutes les transformations, si bien que sous l'action du souffle divin de la Sophia, l'air se change en eau et l'eau en se solidifiant se change en pierre et en terre; les pierres en se heurtant produisent le feu. « Est-ce que Dieu n'a pas changé la verge de Moïse en un serpent, c'est-à-dire en un être animé qui est redevenu ensuite une verge? Cette même verge n'a-t-elle pas changé l'eau du Nil en sang et ce sang en eau? Ainsi en est-il de l'homme; l'esprit insufflé dans la terre en a fait de la chair qui redevient terre de nouveau[4]. » Les quatre éléments qui sont le sec, l'hu-

[1] Ἀριστερὰ τοῦ θεοῦ δύναμις. (*Homil.*, VII, 2.)
[2] Τὸν κανόνα τῆς συζυγίας. (*Id.*, II, 18.)
[3] *Id.*, II, 16.
[4] *Id.*, XX, 6.

mide, l'air et le feu, sont neutres ou indifférents au point de vue moral, n'étant ni bons ni mauvais au moment de leur production. Ils sont pourtant doués d'une espèce de spontanéité ou de liberté; ils se combinent à leur gré [1], et de cette combinaison résulte le diable aussi nommé le prince de ce monde. C'est lui qui est l'âme pénétrant ce grand corps de l'univers. Il représente la justice tandis que la Sophia représente l'amour [2], il est le roi du monde présent, tandis que la Sophia règne sur le monde à venir. Les dualités se succèdent dans l'ordre indiqué : le ciel, puis la terre; le jour, puis la nuit. Adam est fait à l'image de Dieu [3]. Il est sa vivante représentation, le grand prophète de la vérité, mais il enferme en lui l'élément féminin ou Eve qui est la fausse prophétie. L'histoire humaine se partage entre la vraie prophétie et la fausse. Elles se retrouvent l'une et l'autre dans la sainte Ecriture où nous devons opérer un triage. L'élément masculin, l'élément du bon et du vrai apparaît dans la vraie prophétie juive et se concentre en Jésus, le prophète par excellence. L'élément féminin et mauvais qui a altéré le

[1] Ἀπὸ τοῦ θεοῦ μὲν προβέβληνται τὰ πρώτιστα στοιχεῖα τέσσαρα, ὅθεν δὴ καὶ πατὴρ τυγχάνει πάσης οὐσίας, οὐ τῆς γνώμης τῆς κατὰ τὴν κρᾶσιν. (*Homil.*, XX, 3.) Le texte de Dressel portait οὔσης γνώμης. La correction de Mœller (*Gesch. des Kosmolog.*, p. 465) me semble excellente. Dieu est le père des éléments, mais il n'est pas la cause de la pensée qui préside à leur mélange. Là est la part de la liberté.

[2] Θεὸς ἀπένειμε βασιλείας δύο δυσίν τισιν, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν, ὥστ' ἂν ἔχειν ἐξουσίαν κολάζειν τοὺς ἀδικοῦντας· τῷ δὲ ἀγαθῷ τόν ἐσόμενον ἀίδιον αἰῶνα. (*Homil.*, XV, 7.)

[3] Εἰκὼν γὰρ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος. (*Id.*, XI, 4.)

livre sacré lui-même s'est développé tout entier dans le paganisme [1]. L'idolâtrie a été apportée sur la terre par les anges déchus devenus démons; ils étaient descendus sur la terre dans un bon but, afin de châtier l'ingratitude humaine vis-à-vis de Dieu en poussant ceux qui s'en étaient rendus coupables à la cupidité la plus honteuse, et leur infliger ainsi le pire des déshonneurs. Pour allumer leurs convoitises ils s'étaient changés en diamants et en toutes sortes de pierres précieuses. En définitive ils se laissèrent enflammer par les plus basses passions. Epris de la beauté féminine, ils tombèrent dans de nombreux adultères qui donnèrent naissance aux géants. Ceux-ci, en répandant à flots le sang dont ils étaient avides, firent monter du sol les vapeurs malsaines qui ont produit les maladies. Les démons ont entraîné l'humanité à l'idolâtrie et lui ont enseigné les arts magiques [2]. Cette légende absurde était destinée à déverser le mépris sur les nations païennes. Depuis le Christ les deux règnes opposés sont encore en présence; le temps présent, le monde avec ses pompes et ses voluptés séduit la plupart des hommes. Les vrais disciples de Jésus sont les humbles et les pauvres qui vivent pour le siècle à venir sous la conduite de la sagesse éternelle, en pratiquant les observances prescrites. Si les *Clémentines* semblent admettre le libre arbitre chez l'homme [3], elles retirent bientôt ce qu'elles ont

[1] Ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη. (*Homil.*, III, 27.)
[2] *Id.*, VIII, 12 et suiv.
[3] Ἕκαστος ἐξουσίαν ἔχει πείθεσθαι πρὸς τὸ πράσσειν ἀγαθὰ ἢ κακά. (*Id.*, XX, 3.)

accordé, car au point de vue du système, le mal comme le bien est conforme à la volonté de Dieu[1]; il se sert de sa main gauche comme de sa main droite, aussi adorable quand il frappe et châtie que quand il bénit et récompense. Le diable qui représente aussi la justice est son serviteur à sa manière. Il réalise ses desseins tout autant que la Sophia. La fausse prophétie est nécessaire comme la vraie [2]. On est étonné après de telles déclarations d'entendre parler de la punition des méchants, mais ce n'est qu'une punition apparente, car l'enfer est le paradis du démon qui y trouve un séjour en harmonie avec sa nature. Quant aux bons, ils seront absorbés en Dieu « comme les vapeurs de la montagne sont absorbées par le soleil [3]. » D'autres textes donnent à penser que c'est tout l'univers visible qui doit se perdre dans l'unité divine, centre de l'éternel repos comme elle a été le foyer de la vie universelle.

Il est évident que cet essai de fondre la gnose dans un judaïsme idéalisé n'a pas réussi. Les *Clémentines* n'ont pu se défaire du Démiurge; elles ont beau le transporter en Dieu, elles l'y ont retrouvé comme l'éternelle limite à l'unité, à la bonté suprême. Par un coup de hardiesse, elles ont proclamé que le mal n'est qu'un nom, et qu'au fond il est identique au bien; mais un changement d'appellation n'est pas un changement d'essence. Le mal n'en demeure pas moins le mal pour la con-

[1] Τῶν δὲ δύο τούτων ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ἐκβιάζεται, θεοῦ κελεύσαντος. (*Homil.*, XX, 3.)
[2] *Id.*, XX, 3.
[3] *Id.*, XX, 9.

science. L'honneur de ce système complexe est précisément dans ses contradictions, dans cette revendication de la liberté, qui y est un non-sens au point de vue de la logique, mais qui est une protestation de la conscience. Il ne s'en dissout pas moins dans un panthéisme idéaliste, qui ne modère les excès de l'ascétisme que grâce à son origine judaïque. Une doctrine née sur la terre des patriarches, ne pouvait diffamer le mariage comme une secte indienne. Le dualisme gnostique, bien loin d'être vaincu par l'ébionitisme, reparaît sous un déguisement nouveau dans les *Clémentines*, et l'une et l'autre tendance vont se perdre dans le courant naturaliste qui les entraîne, et qui n'est autre que le vieux paganisme lui-même.

Quand on se rend compte de l'histoire du judéo-christianisme dans le cours du second siècle, on réduit à sa juste valeur le témoignage d'Hégésippe sur l'état général de l'Eglise. Ce Père a déclaré, vers l'an 160, « qu'il l'a trouvée partout en parfait accord avec la loi, les prophètes et les commandements du Seigneur [1]. » On a voulu conclure de ces paroles que la tendance judaïque prédominait dans toute la chrétienté de cette époque. Mais c'est leur prêter un sens beaucoup trop précis. Hégésippe invoque simplement l'autorité des saintes Ecritures prises dans leur ensemble, et telle qu'on avait coutume de l'opposer aux gnostiques. Comme ceux-ci s'attaquaient principalement à l'Ancien Testament, il

[1] Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος. (Hegesippus apud Eusèbe, *H. E.*, IV, 22.)

fallait bien le leur opposer, et il jouait naturellement un rôle très-important dans le débat. Si Hégésippe a tracé un portrait de Jacques, qui rappelle à plus d'un égard les idées des Nazaréens, cela ne tire à aucune conséquence, car cette caractéristique répond parfaitement à l'état de l'Eglise de Jérusalem dans sa première période, et au rôle spécial du frère du Seigneur. C'est de l'histoire, et non de la doctrine. Quant à l'origine judaïque d'Hégésippe lui-même, rien n'est moins prouvé [1]. Si donc on ne force pas son langage, on n'en pourra tirer aucune induction contraire à la réalité des faits, telle qu'elle ressort de l'histoire générale du second siècle. Le judéo-christianisme y a végété obscurément sous le nom de nazaréisme, toutes les fois qu'il n'a pas pactisé avec les idées orientales et gnostiques. Il n'en a pas moins exercé une influence indirecte sur l'Eglise, en répandant dans l'atmosphère générale des idées et des tendances dont nous retrouverons plus d'une fois les traces.

[1] Voir Ritschl, *Altcat. Kirche*, 2e édit., p. 268.

CHAPITRE IV.

LE MONTANISME.

—

Nous rangeons le montanisme dans la catégorie des hérésies judaïsantes, bien qu'il ne se rattache pas par ses origines à la synagogue, comme l'ébionitisme. Il n'en est pas moins un retour en arrière vers le mosaïsme, par sa tendance générale, par les formes et les rites qu'il a adoptés. L'hérésie judaïsante, considérée dans son principe, est née des défaillances de la spiritualité chrétienne. Rien n'est plus difficile à supporter que le régime de la liberté véritable. Avec ses préceptes innombrables, la loi de la lettre est plus limitée que la loi de l'esprit, qui embrasse la vie entière. De là cette tendance constante du cœur humain à se débarrasser d'une liberté incommode et exigeante pour revenir à un assujettissement défini, et par conséquent borné. La morale évangélique, qui fait de l'amour la meilleure récompense de l'amour, place l'homme à une hauteur où il lui est difficile de se maintenir; il préfère les gloires théocratiques au paradis tout idéal de saint Jean et de saint Paul, qui

se résume dans ces grandes paroles : « Ce que nous serons n'a pas été manifesté ; mais nous lui serons faits semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est [1]. » Enfin, pour ceux qui ne prennent pas leur parti du mal et de ses souillures, l'ascétisme semble faciliter singulièrement la lutte morale ; car en assimilant l'élément corporel au péché, il leur donne l'espoir de le terrasser. Légalisme, rêveries apocalyptiques, ascétisme, c'est bien le fond du judéo-christianisme qui a reparu si souvent dans l'Eglise sous des noms divers, mais jamais avec plus de puissance que dans le montanisme. Il a exercé une influence considérable sur l'orthodoxie officielle ; les condamnations qui l'ont frappé ne l'ont pas empêché de laisser dans l'Eglise un levain caché dont l'action est facile à reconnaître.

Le montanisme s'est nettement séparé du judéo-christianisme primitif, en admettant sans restriction la supériorité de l'Evangile sur toutes les institutions religieuses qui l'avaient précédé ; il s'est même montré animé d'un esprit plus libéral que l'Eglise sur un point capital ; il a réagi avec énergie contre les idées sacerdotales qui faisaient invasion de toutes parts. Il ne s'agit donc ici que d'une tendance, et non d'une filiation judaïque ; mais cette tendance, sous les réserves indiquées, est bien une marche rétrograde, une déviation en dehors des voies de la spiritualité chrétienne, bien que le montanisme se donne comme la plus haute manifestation de l'esprit nouveau. La manière dont il favorise et formule le légalisme, ses rêveries apocalyptiques, son ascétisme

[1] 1 Jean III, 2.

à outrance, tout en lui est judaïque d'inspiration, sinon d'origine et de tradition.

Placé au pôle opposé du gnosticisme, il lui a fait la plus rude guerre, et cependant il n'a pas trouvé grâce devant l'Eglise qui l'a rejeté de son sein, bien qu'elle lui ait dû le plus brillant et le plus éloquent de ses apologistes. Cette exclusion a précédé les grands conciles, et l'union de l'Eglise à l'empire; elle a été le verdict spontané de la conscience chrétienne, singulièrement tempéré en ce qui concerne Tertullien, qui est resté pour tous un maître vénéré, malgré ses emportements et ses exagérations. Il est juste de reconnaître que le montanisme était plus qu'une simple dissidence; il n'était pas compatible avec une Eglise qui voulait durer et s'organiser; il ouvrait la porte à tous les rêves, à toutes les fantaisies de l'imagination, et enlevait sa base à l'association religieuse. L'exposition de sa doctrine prouvera que, quand même il demeurait d'accord avec l'Eglise sur les points fondamentaux de la doctrine, il se laissait entraîner à des exagérations si violentes qu'il ne pouvait s'enfermer dans aucun des cadres existants. Cependant, on ne saurait le traiter d'hérésie au même titre que le gnosticisme, car il maintient la substance de la foi. « Les Cataphrygiens ou Montanistes, dit Epiphane, acceptent toute l'Ecriture sainte, l'Ancien et le Nouveau Testament, et confessent également la résurrection des morts; ils pensent comme la sainte Eglise catholique sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit [1]. » Tertullien a

[1] Epiphane, *Hæres.*, 48.

combattu le gnosticisme par les mêmes armes que les défenseurs orthodoxes de l'Eglise; ses vues sur la personne de Jésus-Christ participent au caractère plus ou moins indéterminé et flottant de la théologie du temps, sans mériter à aucun égard le reproche d'hérésie qui l'eût sans doute atteint deux siècles plus tard. Cette orthodoxie sur le fond de la doctrine ne donnait cependant pas au montanisme le droit de revendiquer sa place dans la catholicité évangélique, car il était lui-même un principe d'exclusion implacable et irréconciliable. Il faut tenir compte de cette situation complexe pour apprécier sainement ce grand mouvement. Par un côté, il se rattache à l'orthodoxie de son temps; aussi n'hésiterons-nous pas, comme tous les historiens de dogme, à ranger Tertullien parmi ses plus illustres théologiens pour toute la partie de son œuvre qui n'a pas l'empreinte sectaire. C'est précisément cet accord sur les points fondamentaux qui a permis au montanisme d'exercer librement son influence dans l'Eglise, avant d'être repoussé par elle. Il y a toute une période de son histoire pendant laquelle il n'est qu'un parti ou une tendance traitant avec les autres partis sur un pied d'égalité. Pour le moment, nous n'avons à nous occuper du montanisme qu'en tant qu'il est devenu une doctrine particulière ou une secte, en se plaçant en dehors de la catholicité évangélique des premiers siècles. Il se jetait, en quelque sorte, dans une voie de traverse qui ne pouvait aboutir, car elle était en dehors du développement normal de la pensée religieuse et de la société chrétienne, bien que, sur plus d'un point, il eût raison contre ses

adversaires, et qu'il obéit au début à la plus noble inspiration.

Cette inspiration était la poursuite de l'idéal le plus élevé, le plus austère, mais conçu de telle sorte que l'Eglise ne pouvait plus prendre pied sur la terre, et qu'elle se réduisait à n'être qu'une association de saints des derniers jours. L'erreur fondamentale qui se mêlait à cette inspiration pleine de grandeur était de ne comprendre l'action du christianisme que sous la forme d'un miracle permanent; ce n'était plus le surnaturel s'emparant de l'ordre naturel, le pénétrant, le transformant; c'était l'opposition tranchée, constante, entre les deux domaines. La vie chrétienne n'était plus simplement rapportée à un principe miraculeux, intervenu dans l'histoire comme une puissance de réparation et de salut, pour inaugurer en définitive un développement historique nouveau. Non, elle doit être maintenue à l'état de prodige perpétuel; tout serait perdu si elle admettait un seul instant le concours de l'activité naturelle, du labeur patient, si elle se pliait aux conditions d'un développement lentement progressif. La religion de l'Esprit n'est pas un soleil nouveau qui s'est levé à l'horizon de l'humanité, et qui doit avoir son cours régulier après le miracle de son apparition; elle ne doit pas cesser d'avoir l'éclat soudain de la foudre, c'est un long orage; les éclairs remplacent les rayons. Le divin ne s'harmonise pas avec l'élément humain, il fond toujours sur lui comme sur sa proie; il le domine, il le terrasse. Cette tendance a reparu bien des fois dans l'histoire du christianisme sous des noms di-

vers, mais il est d'un haut intérêt de l'étudier dans sa première forme, qui fut la plus remarquable, parce qu'elle participa à la grandeur d'une époque héroïque.

Au fond, le montanisme n'était qu'une réaction emportée contre l'ordre établi qui est toujours enclin à la routine; il participait au tempérament fanatique de la race qui le vit éclore et au génie passionné de son plus illustre représentant. Il n'en pouvait pas moins se réclamer du plus glorieux passé du christianisme. En effet, l'Eglise de Jérusalem au lendemain de la Pentecôte nous présente ce caractère de surnaturel absolu, tranchant sur le fond de la vie commune. Elle attend le solennel coup de minuit qui annoncera le retour de l'époux mystique; elle se croit sur le seuil de la salle des noces éternelles; les reins ceints et la lampe allumée dans les mains, elle s'imagine ne plus appartenir à la terre; peu s'en faut qu'elle ne renonce à toute propriété particulière dans le premier entraînement de la charité. Elle est comme dans l'extase, les yeux levés vers le ciel d'où les flammes de l'Esprit-Saint sont descendues sur elle. Les prodiges se multiplient sous sa main; ses divines pensées, comme un vin nouveau qui brise le vase qui le contient, ne peuvent se renfermer dans la parole ordinaire. Cet état étrange et sublime, doit être nécessairement transitoire; déjà au siècle apostolique, le fleuve qui s'est montré si impétueux à sa source, a creusé son lit et coule entre des rives déterminées. Plus on avance dans le premier siècle, plus l'extase et le prodige diminuent; l'enseignement calme et appro-

fondi remplace les brûlantes effusions du don de prophétie, l'organisation ecclésiastique s'élabore et l'Esprit divin transforme et féconde l'activité humaine sans la supprimer. Au siècle suivant, la pénétration de l'élément naturel et surnaturel est plus sensible encore. Les dons surnaturels proprement dits n'ont pas entièrement disparu, les Pères de cette époque parlent encore de miracles et de prophéties, mais c'est l'exception. L'action divine toujours surnaturelle dans son principe, se mêle de plus en plus à l'activité humaine, mais sans briser le ressort des forces libres et par conséquent en étant souvent entravée, ralentie et même parfois étouffée. L'Eglise qui comprend qu'elle n'a pas à dresser une tente d'un jour veut durer et s'accroître; elle s'organise comme toute société qui a souci de son existence. Le possible l'emporte bientôt à ses yeux sur l'idéal, elle est entraînée à des concessions, à des compromis, à des altérations du type primitif. Rien n'est plus légitime que de réagir contre ces altérations, pourvu que ce soit en se soumettant aux lois historiques, et sans se croire dispensé de l'effort patient, sans recourir au prodige et à l'extase qui ne sont plus les conditions religieuses du temps. L'erreur du montanisme n'est donc pas d'avoir protesté contre l'affaiblissement de la sainteté et de la liberté chrétienne dans l'Eglise, mais bien d'avoir exagéré la réaction et de n'avoir admis d'autre type chrétien que celui de la chambre haute de Jérusalem. Il a voulu perpétuer et ressusciter ce qui avait dû être transitoire, et il a pris l'impossible et le chimérique pour l'idéal.

Les origines du montanisme sont obscures[1]. Il est certain qu'il est né vers le milieu du second siècle en Phrygie au sein d'une population naturellement fanatique et crédule. Son fondateur Montanus ne nous est guère connu que par de vagues renseignements et les calomnies de ses adversaires [2]. Il paraît avoir enseigné la doctrine fondamentale de la secte sur le développement de la révélation par le Paraclet. Deux femmes ses compatriotes, Maximilla et Priscilla, furent ses acolytes ; on les considérait autour de lui comme les organes choisis du Saint-Esprit[3]. Eusèbe cite parmi ses adhérents en Asie Mineure Théodotus, Alcibiade, Thémison, Proculus qui joua un rôle important dans les disputes sur la fixation de la Pâque[4]. Il est probable que déjà la secte prenait une attitude d'opposition vis-à-vis de l'épiscopat, à en juger par la vivacité de la polémique qui fut engagée contre elle par quelques-uns des évêques d'Asie

[1] Les sources principales pour l'histoire du montanisme sont : 1° *Philosophoumena*, VIII, 19. 2° Epiphane, *Contra hæres.*, XLVIII. 3° Eusèbe, *H. E.*, V, 16-20. 4° Les traités montanistes de Tertullien. Parmi les modernes, à part les historiens du dogme déjà cités, nous mentionnerons en première ligne l'excellent chapitre que Ritschl consacre au montanisme (*Altcathol. Kirche*, p. 462 et suiv.). Voir aussi Baur (*Der Christ. der drei erst. Jahrhund...*, p. 264 et suiv.).

[2] Eusèbe rapporte ces calomnies en les attribuant à un écrivain ecclésiastique dont le nom lui est inconnu. (*H. E.*, V, 16.)

[3] Tertullien nomme Montanus (*De jejuniis*, 1). Il mentionne aussi avec lui les deux prophétesses phrygiennes : « prophetias Montani, Priscæ, Maximillæ. » (*Adv. Prax.*, 1.) Voir aussi les *Philosophoumena* : Ἕτεροι προληφθέντες ὑπὸ γυναίων ἠπάτηνται, Πρισκίλλης τινὸς καὶ Μαξιμίλλης καλουμένων, ἐν ταύταις τὸ παράκλητον πνεῦμα κεχωρηκέναι λέγοντες. (*Phil.*, VIII, 19.)

[4] Eusèbe, *H. E.*, V, 16, 18. Tertullien parle avec grand éloge de Proculus : « Proculus noster, virginis senectæ et christianæ eloquentiæ dignitas. » (*Adv. Valent.*, 5.)

Mineure. Claude Apollinaire, évêque d'Hériopolis [1], et Miltiade, auteur d'un livre contre la prophétie extatique[2]. Sérapion, évêque d'Antioche [3], et plus tard Clément d'Alexandrie, prirent part à cette discussion [4]. A Rome, le montanisme trouva un terrain bien préparé, dans une Eglise qui avait produit un homme tel qu'Hermas. Le livre du *Pasteur* est tout rempli de visions qui concluent au rigorisme ascétique, il abonde en protestations contre le relâchement de la piété, et il combat avec énergie les envahissements du cléricalisme. Il parle aussi de la fin prochaine du monde, seulement il n'élève pas la vision jusqu'à la hauteur d'une autorité dogmatique, il s'arrête au point où la nuance deviendrait une couleur tranchée. Ce n'est qu'une tendance, ce n'est pas un parti organisé. Cependant cette tendance était singulièrement favorable à la propagation du montanisme. Il n'est donc pas étonnant qu'il se soit largement développé à Rome et qu'il ait même obtenu l'adhésion momentanée d'un évêque qui ne peut être qu'Eleuthérus (170-185) [5].

Il fut ouvertement condamné plus tard sur les dénonciations de Praxéas qui venait d'Asie Mineure. La

[1] Eusèbe, IV, 27.
[2] Eusèbe, V, 17.
[3] Eusèbe, V, 19.
[4] Clément d'Alex., *Strom.*, IV, 13, 95; VI, 8, 66.
[5] « Idem Praxæas tunc episcopum romanum coegit litteras pacis jam emissas revocare. » (Tertull., *Adv. Prax.*, I.) Cet évêque, selon toute probabilité, est Eleuthérus, car Victor, qui s'est signalé par son intolérance contre les Asiatiques sur la question de la célébration de la Pâque, n'aurait guère été incliné à une indulgence momentanée pour une secte très-opposée à la pratique qu'il recommandait. Quant à Soter (157-161) et à Anicet (161-170), ils vivaient dans un temps trop rapproché des origines

lutte décidée ne commença qu'après que l'évêque de Rome eût affiché la prétention de pardonner les péchés les plus graves, tels que l'adultère [1]. A Lyon, le montanisme avait trouvé quelque accès, grâce aux relations qui existaient entre l'Eglise de cette ville et les chrétiens d'Asie Mineure, mais on n'y était pas fixé sur le caractère de la secte. Irénée fut envoyé dans la capitale de l'empire, porteur d'une lettre qui demandait des explications et des renseignements [2]. L'attitude qu'il prit à son retour vis-à-vis du montanisme, la vive polémique qu'il engagea contre lui, montrent clairement de quelle nature fut la réponse des chrétiens de Rome [3].

C'est dans l'Afrique proconsulaire que le montanisme recruta le plus d'adhérents. On voit par les *Actes du Martyre* de Félicitas et Perpétue qu'il avait rallié à lui quelques-uns des plus nobles confesseurs de la foi [4]. Tertullien en l'embrassant lui donna tout le prestige et toute la puissance de sa merveilleuse éloquence [5]. Le succès du montanisme fut aussi court que brillant. Le crédit dont jouit le grand apologiste de Carthage auprès de Cyprien, l'homme de l'autorité et de la règle, prouve suffisamment que peu d'années après sa mort on ne re-

du montanisme pour que sous leur épiscopat il pût être question d'apaiser une querelle qui n'avait pu naître encore.

[1] Il s'agit sans doute des faits reprochés par Hippolyte à Zéphirinus (*Phil.*, lib. IX) : « Audio edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum edicit : Ego et mœchiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis demitto. » (Tertull., *De pudic.*, I.)

[2] Eusèbe, V, 3.

[3] Eusèbe, V, 20.

[4] *Acta Perpetuæ et Felicit.*

[5] Voir sur l'accession de Tertullien au montanisme, le vol. III de mon *Histoire*, 2e liv., 2e c., § 2.

doute plus chez lui le schismatique et qu'on ne craint pas de relever ses grandes qualités.

Considérons maintenant la doctrine montaniste en telle-même. Elle a pour inspiration première le sentiment très-vif de la fin prochaine de toutes choses. Le montanisme ne se contente pas d'insister sur le devoir du chrétien, d'attendre incessamment le retour glorieux du Christ; il fixe une date au delà de laquelle il n'admet pas que l'histoire humaine continue. « Après moi, s'écrie l'une de ses prophétesses, il n'y aura plus de prophètes [1]. » Tertullien peint en traits enflammés les grandes scènes du jugement dernier qu'il attend d'une heure à l'autre. Son imagination échauffée se plaisait à se représenter le règne de mille ans sous les couleurs les plus brillantes : « Nous attendons le règne qui nous est promis sur la terre; avant que nous soyons transportés au ciel, notre condition sera toute nouvelle. Après la résurrection nous habiterons pendant mille années dans la cité faite par la main de Dieu, qui est cette Jérusalem céleste que l'apôtre désigne comme notre mère [2]. C'est là que résideront les saints, ils seront comblés de tous les biens spirituels en compensation de ceux que nous avons méprisés ou perdus dans la vie présente. »

Les saints ressusciteront chacun à son jour, qui est marqué par ses mérites. La conflagration du monde et le jugement dernier seront le dernier acte du drame.

[1] Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια ἔσται. (Epiph., *Hæres.*, 48, 2.)

[2] « Confitemur in terra nobis regnum repromissum, in mille annos, in civitate divini operis Hierusalem de cœlo delata. » (Tertull., *C. Marc.*, III, 24.)



Les Montanistes asiatiques allaient jusqu'à désigner le lieu où descendrait la Jérusalem céleste, ils le plaçaient à Pépouza en Phrygie [1].

Le montanisme prétend avoir obtenu des révélations toutes particulières sur la fin du monde. Ces révélations, il en a été seul honoré; ses fondateurs les ont reçues directement de l'Esprit-Saint ou du Paraclet. Si on objecte que l'Eglise dans sa généralité n'y a pas participé et ne saurait les reconnaître, il répond en se mettant au-dessus de son organisation et de ses pouvoirs réguliers et en invoquant à son profit, et comme un monopole, la continuité de la révélation. Ainsi s'élabore la doctrine du Paraclet. Ce n'est pas que les révélations antérieures soient écartées; elles sont considérées comme des degrés d'initiation. L'Ancien Testament conserve ses droits, seulement le Nouveau perd les siens en ce sens qu'il n'est plus le dernier mot de l'enseignement divin. Il n'a pas conduit la révélation à la perfection; il a fait, surtout dans l'enseignement apostolique, plus d'une concession à la faiblesse humaine, et comme Moïse, il a admis certaines pratiques par égard pour la dureté du cœur humain. « Le Seigneur, dit Tertullien, a envoyé le Paraclet, parce que la faiblesse humaine n'était pas capable de recevoir en une fois toute la vérité; il fallait que la discipline fût réglée, ordonnée progressivement jusqu'à ce qu'elle parvînt à la perfection par le Saint-Esprit [2]. » Paul a donné certains enseignements plutôt par condescendance qu'en parlant au nom de Dieu; il a toléré le

[1] Epiph., *Hæres.*, 48.
[2] Tertull., *De virg. veland.*, I.

mariage à cause de la faiblesse de la chair, de la même manière que Moïse avait permis le divorce. « Si Christ a aboli ce que Moïse avait commandé, pourquoi le Paraclet ne défendrait-il pas ce que Paul a permis [1]? »

En définitive l'Esprit-Saint restaure plus qu'il n'innove [2]. Le nouveau développement des révélations n'a-t-il pas été prévu et annoncé par Jésus-Christ? L'économie définitive et glorieuse du Paraclet a bien pu commencer à la Pentecôte, mais elle n'est arrivée à son point culminant qu'à l'apparition de Montanus et des prophétesses de la Phrygie; personne ne sait où s'arrêteront ses développements. Il n'était pas possible de porter une plus grave atteinte à l'autorité du christianisme apostolique.

Quand la révélation est considérée non comme une doctrine ou une loi, mais comme un fait, le fait de la rédemption, le témoignage apostolique conserve sa valeur souveraine, unique, incomparable. Le fait ne saurait se modifier, il est ce qu'il est, et les témoins primitifs, choisis de Dieu pour en conserver le souvenir, enrichis des dons nécessaires pour une mission si grande, ne sauraient être ni remplacés ni surpassés. La révélation est donc close dès que la rédemption est accomplie. Il n'en est plus ainsi, quand on la considère essentiellement comme une doctrine et une loi; alors le protocole reste ouvert en quelque sorte, le progrès est toujours possible.

[1] « Si Christus abstulit quod Moyses præcepit, cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit? » (*De monogam.*, I, 4.)

[2] « Ut Paracletum restitutorem potius sentias disciplinæ quam institutorem. » (*Id.*, 4.)

Telle était bien la prétention du montanisme et la plupart de ses erreurs ou de ses exagérations tiennent à cette fausse conception de la révélation. En attribuant au Paraclet le pouvoir d'enrichir indéfiniment la révélation, en plaçant l'inspiration continue au-dessus de la révélation écrite, le montanisme autorisait d'avance toutes les rêveries de l'imagination, toutes les fantaisies des esprits malades. Une fois que la prophétie dans l'Eglise ne consistait plus simplement à prévoir tel ou tel événement ou bien à rendre la vérité déjà connue avec une puissance extraordinaire, mais qu'elle devenait encore le pouvoir de modifier ou d'enrichir cette vérité, il n'y avait plus rien de fixe à quoi on pût s'attacher, plus de base solide et inébranlable, plus de roc sur lequel on pût bâtir. La religion n'avait pas le caractère définitif qui appartient à ce qui est absolu. Le péril était d'autant plus grand que l'inspiration qui pouvait tout renouveler était affranchie aussi bien des règles de la raison que de l'autorité des saintes Ecritures. Elle était hardiment assimilée à l'extase, et son grand mérite était d'après la secte de réduire l'homme à une passivité complète. « L'extase s'empare de l'inspiré, c'est la force du Saint-Esprit qui produit la prophétie [1]. » C'est une sorte de démence que Dieu envoie et qui constitue la force spirituelle que nous appelons prophétie. L'âme ne s'appartient plus quand elle prophétise et est en proie au délire; un pouvoir étrange la domine [2]. Les rêves et les

[1] « Extasis, Sancti Spiritus vis operatrix prophetiæ. » (Tertull., *De anima*, 11.)
[2] In spiritu patitur. (*Id.*, 9).

visions jouent le rôle principal dans l'inspiration des Montanistes. L'inspiration n'est plus que la harpe qui frémit au gré du doigt qui la touche [1]. « L'homme dort, moi seul je veille, » dit le Paraclet [2]. Dans une pareille conception de l'inspiration les êtres mobiles, susceptibles d'impressions vives et rapides, étaient les organes préférés de la révélation. Aussi la femme occupait-elle la place d'honneur dans le montanisme. La prophétesse Priscille prétendait que Jésus-Christ lui était apparu en vêtement féminin [3]. Perpétue a eu une vision extatique du même genre. « Il y a parmi nous, dit encore Tertullien, une sœur qui a le don des révélations. Le dimanche, dans l'assemblée, elle est saisie par l'extase, s'entretient avec les anges et souvent avec le Seigneur. Elle lit parfois dans les cœurs et indique des remèdes à ceux qui les lui demandent [4]. »

La pythonisse montaniste était aussi capable d'être abusée par la surexcitation nerveuse et morale que la prêtresse d'Apollon tout enivrée sur son trépied de Delphes. Des oracles ambigus et menteurs pouvaient aussi être substitués aux prescriptions claires et précises des livres sacrés. On comprend que le christianisme tout entier fut mis en péril par la doctrine du Paraclet. Là était l'hérésie fondamentale du montanisme, infiniment plus grave que les erreurs particulières auxquelles il s'est laissé entraîner.

[1] Ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα. (Epiph., *Hæres.*, 48, 4.)
[2] *Id.*
[3] *Id.*, 49, 1.
[4] Tertull., *De anima*, 9.

Ces erreurs, nous l'avons dit, ne portent pas tant sur le dogme que sur la discipline, bien qu'on pût accuser la secte par sa conception toute légale de la religion nouvelle d'altérer l'Evangile ou du moins d'en fausser l'esprit. La manière dont les Montanistes considéraient l'inspiration divine les amenait à ne pas admettre les nécessités de l'ordre ecclésiastique. Ils étaient certes bien fondés dans leur résistance aux empiétements de la hiérarchie et au relâchement de la discipline. Mais ils dépassaient la juste mesure sur ce point comme sur tous les autres, en voulant une Eglise de saints et de parfaits, comme si le fond des cœurs pouvait jamais être apprécié dans une société humaine qui est obligée de se contenter de ce qui est extérieur. « L'Eglise, disait Tertullien, n'est pas constituée par le nombre des évêques; elle est l'Esprit-Saint dans l'homme spirituel [1]. »

Cette déclaration serait correcte si elle s'appliquait à l'Eglise invisible qui se compose de tous les vrais chrétiens et de tout ce qu'il y a de vraiment chrétien en eux. Mais elle devient fausse et dangereuse en s'appliquant à telle ou telle Eglise visible qui ne saurait être l'expression adéquate de l'invisible, puisqu'elle n'échappe pas au mélange et que l'ivraie y croît à côté du bon grain. On a beau lui donner pour base la profession de la foi, il n'est jamais certain que cette profession sera sincère chez tous et il n'est pas d'association religieuse où elle ne soit incomplète. Il s'ensuit qu'aucune d'elles n'est

[1] « Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. » (Tertull., *De pudicit.*, 21.)

en droit de se donner à l'exclusion des autres comme l'incarnation même du Saint-Esprit, sinon elle devient sectaire à la façon des Montanistes, qui s'appelaient les parfaits et les spirituels à l'exclusion des autres chrétiens auxquels ils jetaient le nom méprisant d'hommes charnels. D'ailleurs leur notion de l'inspiration continue empêchait un ordre fixe et ruinait l'autorité ecclésiastique. Tout était chaque jour remis en question. On ne savait jamais quelles solutions bizarres pouvaient tomber du ciel.

Les révélations montanistes portaient essentiellement sur la discipline et la morale. C'est ce qui imprimait au système le caractère légal que nous avons déjà signalé. La distinction des deux alliances s'y effaçait. « L'Eglise, dit Tertullien, mêle la loi et les prophètes aux Evangiles et aux écrits apostoliques [1]. » L'Evangile était aussi bien un code que le mosaïsme, surtout avec les amplifications du Paraclet. La loi de liberté était remplacée par des préceptes minutieux. Tout ce qui n'était pas permis était frappé d'interdiction [2], et ainsi disparaissait cette noble liberté chrétienne qui étend le domaine de la morale au lieu de le restreindre, en s'emparant de la vie entière pour la soumettre à une même direction et l'animer d'une inspiration d'amour comme d'un souffle vital. Le montanisme tendait à un rigorisme de plus en plus sévère et il insistait surtout sur trois points. Tout d'abord

[1] « Ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis scriptis miscet. » (Tertull., *De prescript.*, 36.)

[2] « Imo prohibetur quod non ultro est permissum. » (Tertull., *De corona milit.*, 2.)

il exaltait le martyre avec un sombre enthousiasme. Le martyre satisfaisait ses aspirations favorites, puisqu'il rompait tous les liens terrestres, foulait aux pieds la vie présente et s'élançait au-devant de la vie céleste pour participer au règne de Jésus-Christ. Certes l'Eglise ne lui marchandait pas l'admiration. Le montanisme va plus loin : il condamne sévèrement toute mesure de prudence dans les temps de proscriptions. Le traité de Tertullien sur la *Fuite dans la persécution* exprime parfaitement les idées de la secte. « L'Esprit, dit-il, nous pousse tous au martyre et non à la fuite[1]. » Les Montanistes se faisaient gloire du grand nombre de confesseurs qu'ils avaient vus sortir de leurs rangs[2].

Le même rigorisme se retrouve dans la pratique du jeûne. Les chrétiens sont tenus de jeûner jusqu'au soir les jours de stations, le mercredi et le vendredi. Pendant deux semaines chaque année ils doivent s'abstenir de viande, de vin, de fruits et aussi des bains si chers aux anciens. Ce temps de macération s'appelle *Xénophagie*. Tertullien a consacré tout un traité à l'apologie du jeûne. Les objections que l'on faisait à la secte sur ce point mettent en pleine lumière le légalisme exagéré par lequel elle se séparait de la vraie tradition chrétienne. La loi et les prophètes, disait-on aux Montanistes, ont duré jusqu'à Jean-Baptiste ; le jeûne désormais doit être un acte volontaire et non commandé. Les apôtres l'ont même observé, sans l'imposer à personne comme un

[1] « Spiritus omnes pæne ad martyrium exhortatur, non ad fugam. » (Tertull., *De fug. in persecut.*, 9.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, V, 16.

joug; il ne faut pas en revenir aux prescriptions de la loi. Les prophètes ont marqué un grand dédain pour tout ce qui n'est que pratique extérieure[1]. Tertullien répond que rien n'est mieux fait pour accorder de larges immunités à la chair que de réduire la loi au grand commandement de l'amour. Il établit la nécessité du jeûne, d'abord en se fondant sur ce que son contraire a amené la chute. « Il faut, dit-il, que l'homme donne satisfaction à Dieu avec le même élément par le moyen duquel il l'a offensé et s'interdise la nourriture qui l'a fait tomber[2]. » Que le jeûne soit agréable à Dieu, c'est ce que prouve l'appel plein de douceur adressé à Elie alors qu'il vit de privation sur l'Horeb, surtout si on le compare à l'interrogation sévère adressée à Adam, quand il venait de manger le fruit défendu. Le jeûne facilite les saintes visions comme le prouve l'histoire sacrée depuis Daniel jusqu'à Pierre, et il prépare au martyre, tandis que le manque d'abstinence conduit à l'apostasie par l'amour des jouissances matérielles. Aux objections empruntées à l'Ecriture sainte, Tertullien répond par les révélations du Paraclet qui en étendent légitimement les applications. Il efface du reste entièrement dans ce traité la distinction entre l'Ancien et le Nouveau Testament, comme on devait l'attendre de son point de vue strictement légal[3]. Que les athlètes qui luttent contre les bêtes féroces s'engraissent, à la bonne heure, mais autre est la mission du chrétien qui n'a pas à lutter contre la chair et le sang,

[1] Tertull., *De jejuniis*, 2.

[2] « Ut homo per eamdem materiam causæ satis Deo faciat, per quam offenderat. » (*Id.*, 3.)

[3] *Id.*, c. 6, 7, 8.

mais contre les esprits qui sont dans les airs. La porte du ciel est étroite; un corps exténué y passera plus facilement que celui qui s'est accordé toutes les jouissances[1].

Le montanisme comme toutes les doctrines ascétiques a été amené à réagir principalement contre l'union des sexes. Il semble n'en vouloir qu'aux deuxièmes noces qu'il interdit de la façon la plus péremptoire, mais en définitive il rabaisse et flétrit le mariage et pousse à la continence absolue. Tertullien, dans son traité *sur la monogamie*, se contente de proscrire les secondes noces, tantôt en s'appuyant sur l'Ecriture, quand il croit pouvoir l'incliner dans son sens, tantôt en invoquant le pouvoir supérieur du Paraclet, quand il est en présence des textes précis de saint Paul. L'Apôtre, selon lui, autorisait positivement le second mariage mais avec une nuance marquée d'antipathie. Du reste, le Paraclet agit toujours dans ses révélations nouvelles conformément à Jésus-Christ et à ses promesses. « Nous ne connaissons, dit Tertullien, qu'un seul mariage comme nous ne connaissons qu'un seul Dieu [2]. Jésus-Christ n'a eu qu'une épouse, qui est l'Eglise. Par son exemple et par le commandement précis révélé par le Paraclet il a restauré la vraie nature; car la monogamie date de l'Eden [3]. » Les prêtres ne devaient avoir qu'une femme; or, sous la nouvelle économie tout chrétien est un prêtre de Christ; on ne doit

[1] « Facilius, si forte per angustam salutis januam introibit caro exilior. » (*De jejun.*, 17.)

[2] « Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum. » (*De monog.*, 1.)

[3] « In Christo omnia revocantur ad initium. » (*Id.*, 5.)

faire aucune différence au point de vue moral entre les clercs et les laïques, car les premiers sortent du peuple chrétien [1]. Comment d'ailleurs le mariage qui fait de l'homme et de la femme une seule chair pourrait-il se renouveler? Est-ce qu'une telle assimilation est possible deux fois? D'ailleurs les liens entre l'épouse et l'époux subsistent dans la mort [2], ils sont devenus plus sacrés en devenant plus spirituels. Tertullien va plus loin dans son traité sur l'*Exhortation à la chasteté*. Il donne décidément raison au faux ascétisme. Il admet une morale de perfection qui dépasse le niveau général : la virginité permanente en est le plus haut sommet, l'abstention des rapports sexuels dans le mariage en rapproche [3]. Qu'on s'en tienne au moins à la monogamie en conservant la fidélité d'un chaste veuvage! Les divers degrés de vertu correspondent à des volontés différentes en Dieu lui-même, l'une de tolérance et l'autre de préférence [4]. Nous voilà en plein conseil évangélique comme on doit l'attendre de toute tendance légale qui ne s'en tient pas à l'unité du principe moral. Tertullien n'hésite pas à assimiler l'union conjugale à l'adultère, oubliant ses belles paroles sur la perpétuité du mariage après la mort. L'union des sexes a toujours pour cause un mouvement de convoitise. « Ainsi donc, se fait-il dire, tu détruis jusqu'aux pre-

[1] *De monog.*, 12.
[2] « Ergo hoc magis ei juncta est, cum quo habet apud Deum causam.. » (*Id.*, 10.)
[3] Tertull., *De exhortat. castitatis*, 1.
[4] « Etsi quædam videntur voluntatem Dei sapere, dum a Deo permittantur, non statim omne quod permittitur, ex mera et t a voluntate procedit ejus qui permittit. » (*Id.*, 3.)



mières noces.— C'est à bon droit, répond-il, puisqu'elles consistent dans le même acte que l'adultère. Aussi ce qui vaut le mieux à l'homme est-il de ne pas approcher de la femme, la virginité demeure la sainteté par excellence parce qu'elle s'éloigne le plus de l'adultère[1]. » On voit que le montanisme rejoignait par une voie bien différente l'ascétisme à outrance de la gnose et qu'il tombait à sa manière dans le dualisme, au moins au point de vue moral.

Le légalisme est forcément amené à la casuistique; car comme il ne veut rien laisser à la liberté, il doit multiplier les prescriptions. Les traités de Tertullien sur le *manteau*, sur le *voile de la vierge*, sur la *couronne du soldat*, sont une preuve suffisante de cette disposition. Il veut que la vierge soit voilée comme la femme mariée, pour ne pas allumer le feu des convoitises. « Je t'en supplie, femme, que tu sois mère ou fille ou vierge, voile ta tête ; si tu es mère, fais-le pour le fils; si tu es sœur, pour ton frère; si tu es fille, pour ton père. Car tu mets tous les âges en péril. Revêts l'armure de la pudeur, enlace-toi d'un rempart de chasteté. Construis une barrière à tes regards comme à ceux des autres. N'as-tu pas été mariée au Christ[2] ? » Si le chrétien doit s'envelopper du manteau, c'est pour revêtir le vêtement du sévère censeur qui critique le luxe universel. « Réjouis-toi du manteau, car depuis que tu es chrétien, tu as été initié à la meilleure des philoso-

[1] « Ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate. » (*De exhort. castit.*, 9.)

[2] « Nupsisti enim Christo. » (*De virg. veland.*, 16.)

phies [1]. » Le soldat ne doit pas accepter de couronne, sous peine de tremper dans l'idolâtrie; le service militaire est condamné en lui-même par Tertullien.

L'altération du dogme de la rédemption, d'où découlent le légalisme, la casuistique et l'ascétisme outré, est surtout sensible dans la distinction arbitraire que faisait le montanisme entre les diverses sortes de péchés. De même qu'il connaît deux ordres de perfection et mutile ainsi l'idée du bien, de même il mutile celle du mal. Les adhérents de la secte établissaient une différence radicale entre les péchés véniels et les péchés mortels et refusaient à l'Eglise le droit de pardonner les seconds. Ils mettaient en première ligne dans cette catégorie l'adultère et l'apostasie. Ils ne niaient pas que Dieu ne pût les pardonner directement ou par l'intermédiaire d'une révélation exceptionnelle; mais de ce côté de la tombe il n'y a nulle réintégration possible pour ceux qui ont commis des péchés semblables, lors même qu'ils donneraient les gages les plus sérieux de repentance. Ce point de vue rigoriste est poussé par Tertullien aux dernières limites. Son traité *sur la pudicité*, motivé par le décret de l'évêque de Rome qui avait assumé le droit de pardonner les plus grands péchés, développe la thèse montaniste avec une netteté parfaite. Il ne se fonde pas un instant sur la difficulté très-réelle d'obtenir une preuve suffisante d'un repentir sérieux après ces terribles écarts; il s'attache uniquement à la gravité comparée des divers péchés. « Les

[1] « Gaude pallium et exsulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire cœpisti. » (*De pallio*, 6.)



uns, disait-il, sont rémissibles, les autres au contraire sont irrémissibles; les uns méritent le châtiment, les autres la damnation. De cette différence de délits découle la différence dans la pénitence. Elle diffère selon qu'il s'agit d'un péché rémissible ou d'un péché qui ne l'est pas [1]. » Rien n'est plus arbitraire qu'une semblable distinction; le péché sans doute est plus ou moins grave, selon qu'il implique plus ou moins de préméditation, de résolution. Mais chaque violation de la loi de Dieu, petite ou grande, n'en réclame pas moins toute la miséricorde de Dieu. L'Eglise est la dépositaire du message de grâce et de pardon; de quel droit exclurait-elle de son sein une catégorie de pécheurs plutôt qu'une autre, une fois qu'elle a réclamé les garanties possibles d'un repentir sérieux? Il n'est pas rationnel d'accorder un pardon égal à tous les péchés dans l'ordre divin et de décréter des exclusions irrévocables dans l'ordre ecclésiastique. Evidemment ces exclusions n'ont d'autre but que de faire expier sur la terre les péchés les plus graves. Il s'ensuit que l'œuvre rédemptrice ne paraît plus suffisante et qu'à côté du repentir une certaine satisfaction est demandée au pécheur. Nous atteignons ici le fond même de l'erreur du montanisme d'où découlaient son légalisme et son ascétisme. Nous verrons comment l'Eglise qui l'a repoussé a subi elle-même l'influence de cette erreur capitale, et a adopté après coup plusieurs de ses doctrines favorites, en les modifiant quelque peu. C'est au montanisme qu'elle doit

[1] Causas pœnitentiæ delicta condicimus; hæc dividimus in duos exitus, alia erunt remissibilia, alia irremissibilia. » (*De pudic.*, 2.)

la notion de l'infaillibilité de ses conciles, qui essayent à son exemple d'enrichir la révélation, comme aussi les conseils évangéliques et la distinction des péchés mortels et véniels. Reconnaissons qu'elle a eu bien soin de lui laisser son noble libéralisme ecclésiastique et sa revendication si décidée du sacerdoce universel.

CHAPITRE V.

LES PREMIERS UNITAIRES.

—

Le montanisme n'a point été novateur en théologie; sa doctrine de la trinité n'a pas plus de précision que n'en avait l'orthodoxie de l'époque sur ce point obscur et difficile entre tous. Cependant sa direction générale fortifie la tendance trinitaire. Insister comme il le fait sur la mission du Paraclet ou du Saint-Esprit dans l'économie chrétienne, c'est évidemment relever la distinction des personnes divines. On comprend donc très-bien que les adversaires du montanisme aient été entraînés dans leur mouvement de réaction à multiplier leurs attaques contre les notions trinitaires et à se faire les apôtres fervents de l'unité de Dieu. En effet, une fois établi qu'il n'y a aucune distinction de personne dans la Divinité, il n'était plus possible d'attribuer au Paraclet l'importance que lui donnait le montanisme. On en avait fini avec les inspirations extraordinaires et les révélations nouvelles; on sortait de l'état violent

où les prophètes et les prophétesses de la secte voulaient placer l'Eglise. Seulement cet avantage était payé bien cher, car le principe fondamental de la théologie chrétienne était sacrifié; on abandonnait la notion vivante de la Divinité qui la maintient à une égale distance de l'abstraction glacée et de la confusion avec le monde, et qui nous permet de reconnaître la réalisation éternelle de l'amour avant la création dans l'union sainte du Père et du Fils. Dès que l'esprit redescend de cette hauteur entourée d'un nuage épais comme toutes les cimes élevées, il n'a plus que le Dieu froid du déisme qui n'est qu'une idée ou que la divinité éparse du panthéisme qui n'est qu'un autre nom du monde. Le plus souvent la première tendance aboutit à la seconde, dans l'impossibilité où elle est de se maintenir dans le vide auquel elle est condamnée.

C'est bien là l'évolution que nous avons constatée dans l'ébionitisme, qui part lui aussi du monothéisme abstrait pour se perdre dans le panthéisme gnostique des *Clémentines*. Il faut bien qu'il y ait dans cette transformation de la doctrine une nécessité logique vraiment irrésistible, puisque l'unitarisme parcourt les mêmes phases dans les données les plus différentes, aussi bien quand il prend naissance dans l'Eglise elle-même que lorsqu'il procède des étroitesses de la synagogue. Il est d'un haut intérêt de reconnaître à quel point cette tendance était contraire à la conscience chrétienne, puisque dans un temps où l'autorité ecclésiastique n'était point fermement constituée comme après Nicée, et où la formule théologique était encore

indécise à bien des égards, la chrétienté n'a pas hésité à repousser avec énergie les systèmes qui portaient atteinte à la divinité du Christ.

§ I. *La première catégorie des unitaires*[1].

Au point de départ du mouvement unitaire, nous trouvons une secte dite des *Aloges* dont il est impossible de déterminer exactement les opinions, excepté sur le point spécial qui lui a valu son nom. Les *Aloges* ou les *négateurs du Verbe* repoussaient la doctrine centrale des écrits de saint Jean[2] et rejetaient son Evangile par des raisons purement théoriques, au nom d'une critique tout interne et arbitraire qui ne tenait aucun compte de l'histoire. Ennemis jurés du montanisme d'après Irénée, ils croyaient voir dans l'Apocalypse et dans le quatrième Evangile une confirmation de la tendance qu'ils désiraient à tout prix écarter. « Ne voulant pas, dit Irénée, admettre le don du Saint-Esprit qui a été répandu sur le genre humain selon le bon plaisir du Père, ils n'admettent pas l'Evangile de Jean dans lequel le Seigneur promet le Paraclet, et ils repoussent également l'esprit prophétique[3]. » Les Aloges

[1] On peut consulter avec fruit sur ce sujet la partie du livre de Dorner qui s'y rattache : *Lehre von der Person Christi*, p. 497-562, 698 ; Baur, *Christlische Lehre der Dreieinigkeit*, p. 253 et suiv.; *Das Christenth. der drei erst. Jahrhund.*, p. 308 et suiv. Je ne mentionne pas les ouvrages généraux sur l'histoire du dogme ni les sources que j'indique à leur place. Voir aussi l'*Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, par Albert Réville. Paris, 1869.

[2] Ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον Ἄλογοι κληθήσονται. (Epiph., *Hæres.*, LI.)

[3] Irénée, *Hæres.*, III.

cherchaient à mettre en contradiction le quatrième Evangile avec les trois autres. Le prologue de Jean leur paraissait incompatible avec le début des synoptiques, ils signalaient des différences chronologiques, spécialement pour le temps assigné au ministère de Jésus-Christ, qui d'après eux n'aurait compris qu'une seule Pâque d'après les trois premiers Evangiles. Au reste, ils confirmaient à leur manière l'antiquité du document qu'ils voulaient éliminer puisqu'ils l'attribuaient à Cerinthe. Ils se débarrassaient de l'Apocalypse d'une façon plus sommaire, en demandant à quoi servait cette révélation des choses supra-terrestres [1]. Les Aloges étaient des sectaires étroits qui obéissaient à l'esprit de système et prétendaient plier les faits à leurs idées préconçues. Ils suivaient cette méthode dangereuse dans les controverses théologiques qui consiste à prendre en tout point le contre-pied de ses adversaires, ne voyant pas que c'était une manière de se placer sous leur dépendance et d'aliéner la liberté de leurs convictions en renonçant à l'examen désintéressé des questions. Ils ne paraissent pas avoir élaboré un système proprement dit; leur attachement aux synoptiques les empêchait sans doute de rejeter la conception miraculeuse de Jésus. Ils admettaient son union étroite avec la divinité tout en repoussant énergiquement la distinction des personnes.

La doctrine unitaire prit une forme plus arrêtée avec les deux Théodotus; le premier était un corroyeur de

[1] Epiphane, *Hæres.*, LI.

Bysance, venu à Rome vers la fin du deuxième siècle; le second fut changeur de son état dans la même ville. On nomme parmi leurs disciples Asclépiade, Hermophile et Apollonides [1]. Esprits secs et raisonneurs, géomètres et grammairiens par goût, ils transportaient dans l'étude des plus grands problèmes de la métaphysique chrétienne les procédés d'une dialectique rigoureuse, qui sous prétexte d'unité sacrifiait les éléments complexes des problèmes posés [2]. Tout en admettant la naissance surnaturelle de Jésus [3], ils rejetaient l'incarnation proprement dite. Ils interprétaient dans leur sens la parole de l'ange à Marie : « La vertu du Très-Haut te couvrira. » Elle impliquait selon eux une union simplement morale entre la divinité et l'humanité dans la personne de Jésus, sinon il eût été dit à Marie que le Saint-Esprit naîtrait d'elle. Ils s'appuyaient également sur les prophéties de l'Ancien Testament qui annonçaient un Messie né de l'homme, et surtout sur les déclarations de l'Evangile qui font allusion à la nature humaine de Jésus-Christ [4]. Ils n'admettaient d'autre différence entre lui et les autres hommes, que la supériorité morale [5]. En partant de telles données on ne

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 28.

[2] Καταλιπόντες τὰς ἁγίας τοῦ θεοῦ γραφὰς, γεωμετρίαν ἐπιτηδεύουσιν. (Eusèbe, *H. E.*, V, 28.)

[3] C'est à tort qu'Epiphane leur attribue la négation de la conception surnaturelle de Jésus. (*Hæres.*, LIV.)

[4] Epiphane, *Hæres.*, LIV.

[5] « Theodotus hæreticus Bysantius doctrinam introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret, deum autem illum negaret, ex spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia præ cæteris nisi sola justitiæ auctoritate. » (Tertull., *De prescript.*, c. 53.)

peut plus parler de rédemption. Jésus s'est borné à nous montrer le divin dans sa personne et dans sa vie d'une manière exceptionnelle, il réveille en nous l'élément supérieur qui est enfoui dans notre âme. Le premier Théodotus fut condamné par l'évêque Victor, bien qu'il eût réussi à rallier à sa doctrine un saint confesseur plus dévoué qu'éclairé, nommé Natalis; celui-ci ne persista pas dans son erreur et retira son appui à la secte, après une vision qui avait laissé une ineffaçable impression d'épouvante dans son faible esprit. Théodoret l'accuse d'avoir vendu à prix d'argent son adhésion à l'hérésie [1]. Mais ce genre d'attaques contre les faux docteurs doit être reçu avec une grande précaution de la part d'adversaires empressés à accepter tout ce qui pouvait les noircir.

Les Pères font mention d'une secte unitaire qui aurait admis un lien mystérieux entre Jésus et le chef des armées angéliques, désigné sous le nom de Melchisédec. Le second Théodotus semble avoir embrassé cette opinion, qui est évidemment d'origine gnostique et révèle l'influence de l'ébionitisme mystique sur l'unitarisme occidental [2]. Artémon maintint la secte dans sa ligne purement rationnelle. Sans rejeter la naissance surnaturelle de Jésus il écarte nettement sa divinité; il ne voulait admettre qu'une union toute morale avec le Père. Profitant avec habileté de l'ab-

[1] Théodoret, *Hæretic. fabul.*, II, 5.

[2] Τοὺς δὲ Μελχισεδεκιανοὺς τμῆμα μὲν εἶναι τούτων φασί. (Théodoret, *De hæretic. fabul.*, II, 6.) Θεόδοτος, τραπεζίτης τὴν τέχνην, λέγει δύναμιν τινὰ τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην. (*Phil.*, VII, 36.)

sence de formule trinitaire précise pendant tout le second siècle en Occident, il prétendit que le dogme de la divinité du Christ n'avait jamais été professé à Rome jusqu'à l'évêque Zéphyrinus, qui le premier aurait érigé en dogme ce qui n'était qu'une invention récente [1]. C'était méconnaître le courant profond et universel de la pensée chrétienne dès l'origine, et opposer en juriste les imperfections de la formule à la réalité substantielle de la croyance. Probablement Artémon fondait aussi son assertion sur les indécisions de l'évêque Zéphyrinus, esprit faible, flottant à tout vent sous l'influence du rusé Calliste, qui était son maire du palais avant d'être son successeur. Il est certain que Calliste avait aussi bien caressé la secte de Théodotus que les autres partis religieux auxquels il avait fait tour à tour des avances [2]. Mais l'inconsistance et les roueries d'un homme ne suffisent pas pour ébranler la tradition vivante de la foi de l'Eglise.

Le plus brillant représentant de l'école d'Artémon fut Paul de Samosate, qui occupa le siége épiscopal d'Antioche de l'an 260 à l'an 270 [3]. Grâce à la faveur de la reine Zénobie qui se montrait fort bien disposée pour le judaïsme et tout ce qui lui ressemblait, il jouit d'un

[1] Théodoret, *Hæretic. fabul.*, II, 11. Eusèbe, *H. E.*, V, 28.

[2] *Phil.*, IX, 12.

[3] A part nos auteurs ordinaires sur les hérésies, les sources principales pour Paul de Samosate sont : 1° Les fragments de ses écrits, recueillis par Jean de Bysance (*Contra Nestor. et Eutych.*, lib. III), reproduits d'après un manuscrit d'Oxford par Ehrlich. *Dissertatio de erroribus Paul Samos.* Leipsig, 1745. (Se trouve à la Bibliothèque impériale.) 2° Collection des conciles de Mansi (I, 1033 ; V, 393). *Epist. episc. ad Paul.* 3° Maï, *Nova collectio*, VII, 1.

crédit extraordinaire; il fut le premier type de ces évêques de cour que l'union de l'Eglise et de l'empire devait multiplier au siècle suivant. L'Eglise d'Antioche était considérable ; les chrétiens pouvaient apporter un appoint très-important au parti qu'ils soutiendraient. Aussi bien leur chef était-il un grand personnage, surtout dans les conflits redoutables qui mettaient fréquemment en danger le pouvoir de la reine. Paul de Samosate exploita largement son influence dans une ville somptueuse et mondaine. Il avait même obtenu une charge publique, celle de *ducenarius* ou receveur des deniers publics, qui supposait un certain revenu. S'entourant de tout l'éclat du luxe oriental, il s'efforça de réduire à sa domination toutes les Eglises voisines. Il trancha du métropolitain [1]. Son siége épiscopal ressemblait à un trône [2]. Il prétendait même exercer une véritable juridiction civile en citant à son tribunal tous les procès survenus entre chrétiens. De grosses sommes d'argent lui étaient versées, grâce à cette immixtion imprudente dans les affaires litigieuses [3]. Il sortait accompagné d'un magnifique cortége. C'était un spectacle aussi triste que nouveau que de voir le représentant d'une Eglise persécutée et encore proscrite dans tout l'empire, rivaliser par son luxe et sa morgue avec les magistrats du plus haut rang. Une vie si dépourvue d'austérité pouvait-elle demeurer pure? On en doutait

[1] Ὑψηλὰ φρονεῖ. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 30.)

[2] Βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος. (*Id.*, VII, 30.)

[3] *Id.*

généralement. L'accusation d'immoralité, sans se formuler nettement, planait sur le brillant évêque [1]. Il se montrait trop souvent entouré de femmes élégantes pour ne pas faire suspecter ses mœurs. Le bruit s'était répandu de bonne heure que sa doctrine ne valait pas mieux que sa morale. Il avait osé bannir du culte les cantiques d'adoration que l'on chantait à l'honneur de Jésus-Christ, tandis qu'il tolérait des hymnes à sa propre louange [2]. Une pareille innovation indiquait suffisamment sa tendance. Firmilianus, l'évêque le plus influent de la Cappadoce, était venu deux fois à Antioche pour se rendre compte des opinions de Paul de Samosate. Celui-ci s'était justifié dans un langage ambigu et avait prodigué les belles promesses. Mais il s'était bien gardé de les tenir, et avait même formulé avec plus de netteté que par le passé ses doctrines particulières. L'émoi fut grand dans toutes les Eglises. Bien des efforts de conciliation furent vainement tentés. Paul de Samosate résista à tous les conseils et à toutes les raisons qui lui furent données.

Trois conciles furent tenus à Antioche, le dernier, qui fut décisif, eut lieu en l'an 269 [3]. Paul de Samosate ne put résister à la pressante dialectique de Malchion qui n'était que presbytre [4], il dut lever le masque et il développa l'unitarisme le plus complet. Sa condamnation fut décidée; un autre évêque fut mis à sa place, mais

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 30.
[2] Ψαλμοὺς τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας. (*Id.*, VII, 30.)
[3] *Id.*, VII, 30.
[4] *Id.*, VII, 29.

il ne céda qu'à la dernière extrémité après la défaite de Zénobie. Les évêques, pour donner force de loi à leur décision, invoquèrent l'appui de l'empereur Aurélien qui leur donna raison [1]. Nous aurons à examiner plus tard tous les incidents de cette grave affaire au point de vue de l'organisation de l'Eglise. Pour le moment nous devons nous renfermer strictement dans l'exposition de la doctrine de Paul de Samosate, telle qu'elle se fait connaître à nous par les fragments de ses écrits qui nous ont été conservés par les écrivains du temps.

L'évêque d'Antioche poussait à leurs dernières conséquences les principes de Théodotus et d'Artémon. Il rabaissait la dignité du Christ jusqu'à l'assimiler à un simple homme [2]. Ecartant sa préexistence, il n'admettait aucune distinction de personnes dans la Divinité [3]. Le Verbe était pour lui uniquement la conscience que Dieu a de lui-même ; il est pour le Père ce qu'est l'esprit de l'homme pour l'homme lui-même, non pas une personne différente, mais la simple conscience de la personnalité [4]. Dans ce sens l'homme est l'image de Dieu, mais sans arriver jamais à une union d'essence, pas même par Jésus-Christ. Paul de Samosate ne réduisait cependant pas la divinité du Messie, comme on l'a pré-

[1] Ἐπεὶ ἀντέτεινε καὶ τὴν τῆς ἐκκλησίας κατεῖχεν ἡγεμονίαν, Αὐρηλιανὸν ἔπεισαν ἐξελᾶσαι τῆς ἐκκλησίας. (Théodoret, *Hæretic. fabul.*, II, 8.

[2] Ταπεινὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ φρονήσαντος, ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 27.)

[3] Ὁ Σαμοσατεὺς ἐφρόνει μὲν μὴ εἶναι πρὸ Μαρίας τὸν υἱόν. (Athanase, *De syn. Arim. et Seleuc.*, vol. I, p. 920. Edit. de Paris.)

[4] Ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος. (Epiph., *Hæres.*, 65.)

tendu, à une simple ressemblance psychologique avec Dieu; non, il admettait une action positive du Verbe sur l'homme Jésus, l'Esprit de Dieu était descendu sur lui[1]; mais cette action n'était qu'une influence et n'impliquait pas l'union d'essence[2]. Jésus-Christ était bien né d'une vierge, mais il n'en était pas moins par nature un homme comme les autres, qui avait réalisé la sainteté parfaite[3]. Il a ainsi mérité de recevoir la grâce divine dans une mesure extraordinaire[4]. Le Verbe divin l'a animé de son inspiration, mais ne s'est pas incarné en lui. « La sagesse, disait Paul de Samosate, ne s'est pas unie substantiellement à la nature humaine[5]. » Aussi la différence n'est-elle que relative entre Jésus-Christ et les autres hommes. La sagesse a simplement habité en lui d'une façon toute particulière. C'est la mesure de cette divine communication qui l'élève au-dessus de nous[6]. Comment d'ailleurs soutiendrait-on que Jésus est le Fils de Dieu? Ce nom n'est-il pas donné déjà à la sagesse éternelle? Il s'ensuivrait qu'il y aurait deux Fils de Dieu au sens absolu : ce qui n'est pas possible[7]. Jésus n'était

[1] Voir Baur, *Dreieinig.*, I, 804.

[2] Ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ γοῦν οἰκήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι. (Epiph., *Hæres.*, 65.)

[3] Ἀφ' οὗ προῆλθεν ἀπο τῆς ἀπειραγάμου παρθένου, ἀπὸ τότε υἱὸς ἐχρημάτισεν. (Athan., *Contra omnes hæres.*, v. I, 1081.)

[4] Θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον. (Théod., *Hæretic. fabul.*, II, 8.)

[5] Οὐ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα. (Ehrlich, p. 23.)

[6] Τὸ ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν λέγειν ὡς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ, τὸν μὲν τρόπον τῆς ἐνοικήσεως δηλοῖ μέτρῳ δὲ καὶ πλήθει ὑπερφέρειν. (Ehrlich, 23.)

[7] Ehrlich, 23.

donc pas fils de Dieu quand il est né de la Vierge; il a conquis ce haut rang par sa sainteté. Le Verbe était plus grand que Jésus, mais Jésus s'est élevé par la sagesse [1]. « Il n'y a, disait encore Paul de Samosate, d'autre mode d'union entre les diverses natures et les diverses personnes que celui qui procède de la volonté [2]. » Demeuré pur du péché, le Christ s'est uni à Dieu, il est devenu notre Sauveur saint et juste, ayant triomphé du péché de notre premier père dans la lutte et la douleur [3]. Cette unité de volonté dans l'amour est infiniment supérieure à la simple unité de nature. C'est ainsi que Jésus est arrivé à une union étroite avec Dieu et que l'Esprit divin a reposé sur lui bien plus que chez les prophètes, il a résidé en lui comme dans un temple [4]. Paul de Samosate substituait l'apothéose à l'incarnation en donnant à penser que Jésus était d'homme devenu Dieu, toujours dans un sens relatif [5]. La rédemption disparaît aussi bien que l'incarnation dans une telle doctrine. En définitive Jésus est l'homme idéal qui fait briller à nos yeux les plus purs rayons de la sagesse divine; certes l'écart entre un pareil système et le christianisme apostolique était assez considérable pour que l'Eglise le rejetât sans hésitation dès qu'il serait

[1] Ὁ λόγος μείζων ἦν τοῦ Χριστοῦ, Χριστὸς δία σοφίας μέγας ἐγένετο. (Texte de Paul de Samosate. Maï, *Nova coll.* VII, 299.)

[2] Αἱ διάφοραι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ τὴν θέλησιν σύμβασιν. (Maï, VII, 68.)

[3] Μείνας καθαρὸς ἁμαρτίας ἡνώθη αὐτῷ, ἅγιος καὶ δίκαιος γέγονεν ἡμῶν ὁ σωτήρ. (*Ex Pauli sermonib. ad Sabinum.* Maï, VII, 1.)

[4] Ὡς ἐν ναῷ θεοῦ. (Maï, *Nova collect.*, VII, 299.)

[5] Ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός. (Athanase, v. I, 920.)

soumis à sa libre appréciation. Il n'était pas nécessaire de recourir à un empereur païen pour en avoir raison; le verdict de la conscience chrétienne était bien suffisant. Il est curieux de remarquer que les Pères du concile d'Antioche ont repoussé l'expression de consubstantialité qui devait faire si grande fortune à Nicée [1]. Ils craignaient qu'elle ne fût prise dans un sens équivoque, qui sacrifiât la distinction des personnes divines.

Bérylle, évêque de Botsra, appartint à cette catégorie d'unitaires jusqu'au jour où il fut ramené par Origène à la foi générale de l'Eglise à la suite d'une libre conférence [2]. Nous ne connaissons son système que par un court passage d'Eusèbe dont on a donné les interprétations les plus diverses. Il est ainsi conçu : « Bérylle prétendait que notre Sauveur et Seigneur n'existait pas *dans la détermination propre de l'être* avant son apparition parmi les hommes, qu'il n'avait pas la divinité, mais que la paternité divine séjournait seulement en lui [3]. » On a prétendu tirer de ce texte l'idée d'une hypostase divine se produisant à la naissance du Christ. L'être même de Dieu aurait été modifié alors, ou plutôt il se serait modifié par sa propre volonté. La détermination de l'être se rapporterait à l'être absolu et transcendant, c'est-à-dire à Dieu. Nous ne trouvons nulle indication de ce genre dans ce fameux passage. Il y est simplement question de l'individualité de Jésus. Avant sa naissance, il n'existait pas comme Verbe personnel; il n'avait pas plus d'existence

[1] Athanase, v. I, p. 920.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 33.
[3] Βήρυλλος τὸν σωτῆρα λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ'

distincte que les autres hommes. Le principe de sa vie supérieure était en Dieu comme le principe de toute existence morale, ou comme la lumière qui est concentrée dans son foyer. Il n'est arrivé à l'existence personnelle et déterminée qu'à sa naissance ; l'élément divin qu'il possède lui vient du Père ou du Dieu unique. Il ne l'a point reçu par voie d'émanation comme s'il était lui-même un rayon affaibli de la lumière éternelle; c'est par suite d'une union toute morale qu'il se l'est approprié. La divinité a pris place dans le cœur de Jésus comme dans une demeure toute sainte, vraiment digne d'elle, où elle reçoit l'hospitalité. Bien loin que Bérylle dans sa période hérétique ait rompu avec la première tendance des unitaires, il la représente avec plus de netteté qu'aucun autre docteur.

ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 33.) Nous ne reproduirons pas le débat qu'a soulevé l'interprétation de ce texte. Schleiermacher y a vu à tort une détermination en Dieu depuis l'incarnation. Nous adhérons pleinement à l'opinion de Baur, qui y reconnaît simplement l'idée de non-préexistence individuelle de Jésus-Christ. Il cite à ce sujet un passage péremptoire d'Origène qui reproche à une classe d'unitaires dans lesquels il est facile de reconnaître l'école de Bérylle, de nier la divinité du Fils en admettant pour lui une détermination d'existence entièrement distincte du Père, c'est-à-dire absolument humaine : Τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός. (Orig., *In Johann.*, t. II, c. 2.) Donc il ne s'agit pas d'une détermination nouvelle dans l'être même de Dieu, puisque le résultat d'une telle tendance est la négation de la divinité de Jésus-Christ. Dorner ne semble pas avoir assez tenu compte de ce texte d'Origène. (Ouvr. cité, p. 553 et suiv.)

§ II. — *Les unitaires de la seconde classe.*

Le dernier mot des unitaires de la première classe a été l'apothéose de l'homme Jésus. C'est aussi la devise du paganisme occidental qui se résume dans l'humanisme. Nous avons vu combien cette apothéose est vaine et illusoire; l'homme reste ce qu'il est et l'union réelle avec Dieu n'est pas réalisée. Le sera-t-elle davantage dans la seconde tendance, dans celle qui procède plutôt de l'Orient que de l'Occident et qui absorbe l'élément humain dans l'élément divin? Nous savons déjà ce que valent les religions panthéistes de l'Asie Mineure et de l'Inde; elles ne connaissent qu'un infini impersonnel où toute réalité se perd et s'absorbe. Le Dieu de l'Orient est le grand dévorateur. Quand il se révèle, ce n'est pas comme Jéhovah parlant à Moïse au travers d'un buisson ardent qui éclaire sans consumer; il est lui-même un feu terrible qui brûle le buisson et le prophète; il anéantit en lui et le monde au travers duquel il se manifeste et l'homme qui cherche à entendre sa voix. Il y a plus, lui-même disparaît dans le vide d'un panthéisme qui lui refuse la conscience de soi. C'est ainsi que toute idolâtrie finit par briser son idole. Ni Dieu ni l'homme ne sont sauvegardés dans les religions ou dans les systèmes qui sacrifient l'élément humain ou l'élément divin, en les absorbant l'un dans l'autre. La seconde tendance de l'unitarisme primitif, l'école des Praxéas, des Noétus et des Sabellius, est une réaction du vieux génie oriental; c'est la gnose moins

son symbolisme tourmenté et fantastique, se tenant plus près des réalités historiques et de la lettre des textes sacrés.

Praxéas fut à Rome le premier représentant de cette tendance. Il venait d'Asie et il portait sur son corps les glorieux stigmates des confesseurs. Aussi trouva-t-il au premier abord un grand crédit auprès de l'évêque Victor; il obtint de lui la condamnation du montanisme. En même temps il commença à propager ses doctrines particulières qui n'allaient à rien moins qu'à identifier si absolument Dieu le Père et Jésus-Christ que Tertullien pouvait dire de lui dans son énergique langage : « Il a chassé de Rome la prophétie et y a introduit l'hérésie, il a mis en fuite le Paraclet et a crucifié le Père [1]. » En d'autres termes il a fait condamner le montanisme et il a attribué à Dieu même les souffrances de la croix. Cette dernière accusation, qui ne doit être acceptée qu'avec certains tempéraments, a valu à la doctrine de Praxéas le nom de *Patripassianisme*. Le chef de la secte s'exprimait probablement en langage subtil et métaphysique; aussi ne fut-il pas compris de suite par les chefs de l'Eglise de Rome, toujours quelque peu étrangers à la philosophie religieuse. C'est ce qui explique la faveur qu'il trouva et qui même profita à ses adhérents après lui. Il commença par formuler le dogme de l'unité divine avec une grande énergie, établissant la monarchie au sens absolu [2]. Le dogme de la trinité, à l'en croire, brisait l'unité primordiale, car

[1] « Paracletum fugavit et patrem crucifixit. » (Tertull., *Adv. Prax.*, c. 1.)
[2] « Monarchiam, inquiunt, tenemus. » (*Id.*, c. 3.)

il proposait trois dieux à l'adoration chrétienne, tandis qu'il n'en faut reconnaître qu'un seul. Praxéas se fondait principalement sur le texte bien connu : « Je suis Dieu et il n'en est pas d'autre que moi. » Il l'expliquait par cette parole de Jésus : « Moi et le Père nous sommes un. Celui qui m'a vu a vu mon Père [1]. » Il citait encore à l'appui de sa thèse toutes les déclarations de l'Ancien Testament dirigées contre le polythéisme [2]. Praxéas n'admettait donc aucune distinction de personnes en Dieu, il ne voyait en lui que le Père ou le principe absolu de l'univers. Par l'incarnation le Très-Haut s'unissait à la chair humaine de Jésus. Ainsi s'établissait pour la première fois la distinction entre le Père et le Fils. Le Père est en Jésus le principe divin, le Fils représente la chair. Mais l'union de l'un et de l'autre élément est devenue si étroite que le Père a participé aux souffrances du Fils dans son corps crucifié. « Il a été annoncé par l'ange à Marie, disait Praxéas, que le saint qui naîtrait d'elle s'appellera le Fils de Dieu. Or c'est la chair qui est née, c'est donc la chair qui est le Fils de Dieu [3]. » Il s'ensuit que l'humanité se réduit à une vaine apparence. Elle n'est que l'enveloppe corporelle de l'Esprit divin qui est en même temps le Verbe et le Père. Sans doute le Père ne souffre pas directement, mais il souffre dans la chair qui lui est unie, dans cette filialité singulière qui n'est point

[1] Tertull., *Adv. Prax.*, 20.
[2] *Id.*, 18.
[3] « Ecce, inquiunt, ab angelo prædicatum est : propterea quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei. Caro itaque nata est, caro utique erit Filius Dei. » (*Id.*, 27.)

distincte de lui, puisqu'elle ne possède pas la personnalité[1]. Il est difficile de se représenter ce que peut être la rédemption dans une pareille théorie; elle ne saurait être en définitive que l'absorption du fini dans l'infini, et c'est bien la conclusion logique du système.

La doctrine de Praxéas subit de nombreux remaniements jusqu'au jour où elle a revêtu sa forme la plus achevée. Nous avons des documents très-incomplets sur le système de Béron[2]. Il paraît avoir le premier cherché à expliquer la pénétration du divin et de l'humain en Jésus par la doctrine de l'abaissement. Le divin s'est abaissé et l'humain a été relevé et glorifié par sa participation à l'élément supérieur. Malheureusement Béron n'enseignant pas la distinction des personnes divines ne pouvait admettre qu'une union très-incomplète entre l'humanité et la divinité. En dehors de la doctrine de l'incarnation du Verbe il n'y a que deux alternatives : ou l'absorption totale du divin dans l'humain ou une communication partielle de la nature divine à l'homme, car il est de toute impossibilité de s'imaginer que le Père se soit enfermé tout entier en Jésus, en laissant en quelque sorte le ciel vide.

Noétus, de Smyrne, qui vint à Rome au commencement du troisième siècle, développa habilement la doctrine de Praxéas qui avait déjà été modifiée par Cléomène. Selon lui, il n'y a qu'un seul Dieu qui s'appelle le Père et qui est le créateur de l'univers. Sa volonté détermine les modes de son existence; qui le rendent

[1] Tertull., *Adv. Prax.*, 29.
[2] Voir Dorner, *Lehre von der Pers. Jesu*, v. II, p. 543.

tour à tour visible ou invisible. Il s'est décidé à sortir du mode absolu de l'existence incréée et il s'est soumis à la loi de la naissance dans la personne de Jésus issu de la vierge Marie. C'est ainsi qu'il nous apparaît tout ensemble impassible et soumis à la souffrance, immortel et mortel, puisque affranchi de la douleur par nature il s'est volontairement livré à la croix. Il s'appelle à la fois le Fils et le Père, selon qu'il est désigné par l'une des deux faces de son être[1]. Ainsi s'expliquent les théophonies de l'Ancien Testament. Le Père apparaissait déjà comme Fils aux saints et aux prophètes en se rendant visible à eux[2]. Noétus croyait maintenir ainsi l'unité divine. Le Père et le Fils sont absolument un, le second ne procède pas du premier; c'est toujours Dieu qui procède de Dieu, changeant de nom selon la diversité des temps. Il était le Fils pendant sa carrière terrestre, après qu'il fut né d'une vierge, et pourtant il était aussi le Père pour les esprits intelligents[3]. En définitive c'est le grand Dieu du ciel qui a été cloué sur la croix, qui s'est vu percer de la lance du soldat, qui a été couché dans le sépulcre et qui est ressuscité.

Le mérite de Cléomène et de Noétus est d'avoir rapporté à la souveraine liberté de Dieu les différents modes de son être. Il a le pouvoir de se limiter, et en se limitant, il fait acte de volonté, et par conséquent de

[1] Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ αὐτίκα ἂν βούληται. (Théodoret, *Hæretic. fabul.*, III, 3.)

[2] Εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον. (*Phil.*, IX, 10.)

[3] Ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον. (*Id.*, IX, 10.)

puissance. D'un autre côté, la doctrine de Noétus aboutissait nécessairement au panthéisme, en faisant de l'existence finie la manifestation changeante de la divinité. C'était en revenir aux incarnations de Vischnou. Avait-il complété son système par la métempsycose, ainsi que le prétend Epiphane, qui l'accuse de s'être donné pour Moïse revenu sur la terre des vivants[1]? Cela est possible. Jésus n'est, après tout, que le type de l'humanité; sa personnalité est l'un des masques qu'a revêtus le grand acteur divin dans le long drame de l'incarnation, pour parler le langage des légendes indiennes; elle n'a rien d'absolu. La nôtre ne saurait l'être davantage. Le même élément divin, qui fut en Moïse, reparaît en Noétus, comme celui qui s'appela l'ange de l'Eternel dans l'Ancien Testament, se nomme Jésus dans l'Evangile. Rien n'est plus logique.

Cité devant les anciens de l'Eglise de Rome pour rendre compte de sa doctrine, Noétus refusa d'abord de répondre, puis, enhardi par le succès, il s'exprima avec une clarté qui ne laissait rien à désirer. Accusé de nouveau, il répondait avec audace à ses adversaires: « Quel mal ai-je donc commis? Je glorifie le Dieu unique; je n'en connais pas d'autre: c'est lui qui est né, qui a souffert, qui est mort. » Les novateurs, à l'exemple de Praxéas, s'appuyaient sur les textes de l'Ecriture qui réfutent le polythéisme, et en particulier sur la déclaration de Dieu à Moïse: « Je suis le Dieu de tes pères, et il n'y a pas d'autre Dieu après moi. » C'est bien,

[1] Epiphane, *Hæres.*, 57.

disaient-ils, ce que nous croyons. Aussi, quand Jésus-Christ vient naître sur la terre, nous disons que c'est le même Dieu, Père et Fils, qui a toujours été, et qui vient maintenant vers nous[1]. »

La tendance monarchienne orientale put croire un instant qu'elle allait triompher, grâce aux intrigues de l'ancien esclave Calliste, qui profitait de son influence sur le vieil évêque Zéphyrinus pour préparer sa propre élection par l'intrigue. Fidèle à la maxime qu'il faut diviser pour régner, il favorisait tour à tour les sectes en présence, afin de recruter partout des adhérents, prêt à condamner le lendemain ceux qu'il avait flattés et captés par ses artifices. Il paraît avoir donné des gages sérieux à l'hérésie de Cléomène et de Noëtus, et même en avoir épousé, pendant longtemps, les idées favorites, car il les défendit avec énergie contre l'austère Hippolyte, évêque d'Ostie. Calliste s'était tellement emparé de l'esprit de Zéphyrinus, qu'il lui dictait un langage qui était la simple reproduction de l'hérésie de Noëtus. L'Eglise de Rome avait entendu avec stupeur son évêque s'exprimer en ces termes, dans une assemblée publique : « Je ne connais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et aucun autre, à côté de lui, qui soit né et qui soit mort[2]. » Il est vrai que Calliste couvrait sa retraite par des paroles ambiguës telles que celles-ci : « Ce n'est pas le Père, c'est le Fils qui est mort[3], » désignant ainsi la chair du crucifié selon la terminologie de

[1] Epiphane, *Hæres.*, 57.

[2] Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν. (*Phil.*, IX, 11.)

[3] *Id.*, IX, 11.

Praxéas. Cette attitude équivoque ne l'empêchait pas d'accuser les chrétiens qui, comme Hippolyte, étaient demeurés fidèles à la grande tradition de l'Eglise d'adorer deux dieux et d'être dithéistes[1].

Calliste essaya plus tard de remanier quelque peu la doctrine de Noétus dans la forme; il en conservait les idées essentielles en les mélangeant avec celles de Praxéas et de Sabellius. D'après lui, le premier principe s'appelle le Verbe, et il se manifeste tantôt comme Père, tantôt comme Fils, tantôt comme Esprit. L'univers entier est rempli de l'Esprit divin. Cet Esprit, qui est identique au Père, s'est incarné dans le sein de la Vierge. Aussi Jésus pouvait-il dire, à bon droit : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? » L'Esprit, invisible dans la personne de Jésus-Christ, est le Père; l'humanité visible est le Fils. Nous n'avons donc qu'un seul Dieu, et nous échappons à toute dualité. Le Christ n'est qu'un seul Dieu, une seule personne; sa chair a été divinisée par l'union avec l'élément divin, et le Père, par son union avec la chair, a sympathisé à ses souffrances sur la croix. C'est ainsi que Calliste, dans la phase hérétique de sa carrière, a pratiqué un véritable éclectisme et a cherché à combiner tous les éléments du monarchisme[2]. Il n'a pas fondé d'école, au sens propre du mot, mais simplement une faction, un parti, au sein duquel les intrigues l'emportaient sur les idées. On y re-

[1] Ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους. (*Phil.*, IX, 11.)

[2] Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱὸν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὴν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα. Ὁ πατὴρ τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν — τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ. (*Id.*, IX, 12.)

cherchait plus l'habileté que l'originalité. Dès que Calliste fut arrivé à ses fins, il condamna ses alliés de la veille et trancha de l'orthodoxe rigide.

Sabellius de Lybie, contemporain de Calliste, puisqu'il mourut vers 260, donna au monarchisme une forme beaucoup plus achevée, et s'efforça de le concilier avec les doctrines trinitaires qui avaient pris une précision nouvelle dans l'Eglise [1]. Il n'aboutit néanmoins qu'à un panthéisme décidé. Revenant à la langue philosophique d'Alexandrie, il désigne le premier principe sous le nom de monade ou d'unité [2]. C'est l'Etre suprême de Philon, immobile et silencieux. Seulement, il ne demeure pas dans un repos absolu, et la création ne sort pas de lui par voie d'émanation. Lui-même produit ou organise le monde : son activité est semblable à la main ou au bras qui s'étend. C'est toujours le même bras, mais en s'étendant, il agit. L'Etre éternel rompt le silence ; il parle. Cette parole est le Verbe [3]. Il faut écarter ici toute idée de substance distincte, d'hypostase et de personnalité. Le Verbe n'est qu'un mode nouveau de l'Etre divin ; c'est l'être se dilatant au dehors, passant de l'inaction à l'activité. Est-ce cette activité qui a produit le monde, ou bien s'est-elle bornée à l'organiser ?

[1] Sur la doctrine de Sabellius, voir Athanase, *Contra Arianos oratio IV*, c. 2, 9, 13, 14-25 ; *Exposit. fidei*, 2 ; Epiphane, *Hæres.*, 62 ; Eusèbe, *H. E.*, VII, 6 ; Théodoret, *Hæretic. fabul.*, II, 9.

[2] Μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. (Théodoret, *Hæretic. fabul.*, II, 9.)

[3] Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν. (Athan., *Contra Arian. orat. IV*, 11.) Εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο. (*Id.*, 25.)

Sommes-nous en présence d'un dualisme platonicien ou d'un panthéisme complet ne voyant dans la vie créée que l'expansion de la vie divine? Les systèmes contemporains de Noétus et de Calliste nous portent à interpréter dans ce dernier sens le système de Sabellius. Ainsi, la création n'est pas autre chose que la main étendue de Dieu, sa parole, sa manifestation.

Vis-à-vis du monde, l'action de Dieu revêt trois formes nouvelles qui n'ont pas davantage le caractère de la personnalité. Il se révèle tour à tour comme le Père, comme le Fils et comme le Saint-Esprit[1]. On a souvent confondu le Père avec la monade primitive. On conçoit que la pensée chrétienne, habituée à voir dans le Père la première personne de la Trinité, eut quelque peine à s'en déshabituer. Mais évidemment, Sabellius lui-même n'a pas fait cette confusion. Il n'est pas possible que le Père apparaisse deux fois dans son système, d'abord comme monade avant le monde, et ensuite comme la première modalité de l'activité divine au sein de la création[2]. De même, il faut distinguer avec soin le Verbe du Fils, puisque le Verbe désigne en Dieu le passage du silence à la parole, du repos à l'activité créatrice, tandis que le Fils n'a un rôle que dans le monde déjà créé, et après que l'histoire humaine a commencé[3]. Cette dé-

[1] Ὁ πατὴρ πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. (Athan., *Contra Arian. orat. IV*, 25.) Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τρίας. (*Id.*, 13.)

[2] Athanase, qui a plus d'une fois confondu la *monade* avec le *Père*, a pourtant entrevu lui-même la distinction : Εἰ μὴ ἡ Μονὰς ἄλλο τί ἔστι παρὰ τὸν πατέρα. Il ajoute : ἡ μονάς τριῶν ποιητίκη. (*Id.*, IV, 13.) Il appelait la monade : υἱοπάτορα. (Athanase, *De synodis*, 16.)

[3] La distinction entre le Verbe et le Fils ressort clairement de ce pas-

viation du langage reçu dans l'Eglise, qui donnait aux mots consacrés des sens nouveaux, a beaucoup contribué à jeter de l'obscurité sur le système de Sabellius, fort clair, cependant, au point de vue de la construction logique. Il compare la triple modalité de l'action divine tantôt au soleil, qui est tout ensemble un foyer brillant, une clarté qui illumine, une flamme qui réchauffe [1], tantôt aux facultés de l'âme humaine, tantôt aux dons divins du Saint-Esprit [2]. La monade primitive et éternelle revit tout entière dans ses diverses manifestations; chacune d'elles retourne à sa source et s'y absorbe, de même que le rayon solaire retourne à son foyer. Dieu s'est montré comme Père en donnant la loi; c'est la période de l'Ancien Testament. Il s'est montré comme Fils dans l'incarnation de Jésus, dans lequel sa plénitude a résidé. Enfin, il se montre comme Esprit dans l'illumination des apôtres et de l'Eglise [3]. Sa paternité a pris fin avec l'Ancien Testament, sinon, il n'aurait pas été tout entier dans le Fils. Il s'ensuit que l'incarnation n'a été elle-même qu'un fait momentané; elle a cessé dès que son but a été atteint. Le Christ-Dieu n'a

sage d'Athanase : Φασὶ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται. (Athanase, *Contra Arian.*, IV, 22.) « Ils disent qu'il n'est pas parlé du Fils dans l'Ancien Testament, mais seulement du Verbe. C'est pour cela que le Fils est, d'après eux, postérieur au Verbe. » Athanase dit nettement que Sabellius osait distinguer le Fils du Verbe : Τολμῶν διαιρεῖν λογὸν καὶ υἱόν. (*Id.*, 15.)

[1] Epiphane, *Hæres.*, 62.

[2] Ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων. (Athanase, *Contra Arian.*, IV, 25.)

[3] Καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι. (Théodoret, *Hæretic. fabul.*, II, 9.)

point conservé une personnalité distincte. En définitive, Sabellius ne reconnaît donc pas plus sa dignité que l'ébionitisme. Le Saint-Esprit, qui est la forme actuelle de l'activité divine dans le monde, et qui est l'âme de l'économie présente, rentrera également dans la monade primitive, et avec lui, semble-t-il, toute l'existence finie. Bien que Sabellius ne se soit pas exprimé nettement sur ce point, elle a une telle conformité avec la logique de son système, qu'on peut le considérer comme établi [1]. Il paraît avoir très-peu développé la doctrine du péché et de la rédemption. Evidemment, pour lui, le salut est l'absorption en Dieu; la rédemption est un simple développement cosmologique; l'histoire religieuse est l'histoire de la Divinité elle-même, et non les rapports de l'être créé avec le Créateur. Le sabellianisme est en ce point entièrement conforme aux religions orientales et aux doctrines gnostiques. Le drame de l'univers n'a qu'un seul acteur, le Dieu insaisissable, indéfini, impersonnel, qui, en se dilatant, produit le monde, et l'anéantit en rentrant en lui-même. Seulement, Sabellius, averti par la condamnation des gnostiques, surveille son langage et s'efforce de plier le plus possible sa doctrine aux formules de l'Eglise qui, à cette époque, commence à accepter les idées trinitaires.

[1] D'après Epiphane, le Fils rentre dans la monade primitive une fois l'œuvre rédemptrice achevée. On peut en conclure que le Saint-Esprit et le mode d'existence qu'il représente y rentrent également. (Voir Epiphane, *Hæres.*, 62.) Du reste Sabellius, d'après Athanase, enseignait formellement l'extinction en Dieu de la création : Ὥσπερ γὰρ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, οὕτω παυομένου τοῦ πλατυσμοῦ παύσεται καὶ ἡ κτισίς. (Athanase, *Contra Arian.*, IV, 13.)

Remarquons, en terminant ce chapitre, que l'unitarianisme a suivi la même marche que l'ébionitisme, et qu'il n'a pas davantage été capable de s'en tenir à un déisme abstrait. Le besoin de posséder un Dieu vivant est si profond et si ardent dans l'âme humaine, que quand elle ne trouve dans le ciel qu'une divinité lointaine qui n'est qu'une froide idée, elle tombe infailliblement, ou plutôt elle se précipite d'instinct dans un panthéisme plus ou moins subtil ou plus ou moins grossier. Cet entraînement est particulièrement irrésistible, alors que le courant général de la philosophie régnante est dans cette direction comme au siècle du néo-platonisme et du gnosticisme. En définitive, l'hérésie la plus dangereuse pour la théologie chrétienne, à cette époque, fut la spéculation naturaliste, héritière du paganisme antique.

CHAPITRE VI.

LA LITTÉRATURE APOCRYPHE DU DEUXIÈME ET DU TROISIÈME SIÈCLE ET SON INFLUENCE SUR LA FORMATION DE LA TRADITION ORALE.

A côté des écrits où les principaux hérétiques ont formulé leur système, nous avons, au deuxième et au troisième siècle, toute une prétendue littérature sacrée, qui met sous le couvert des noms les plus vénérés du christianisme primitif les idées favorites de la gnose ou les légendes créées par l'imagination populaire. Les *Clémentines* sont comme le chaînon intermédiaire entre l'exposition des systèmes et les légendes apocryphes, car elles nous présentent le plus bizarre mélange de développements dialectiques et de fables inventées à plaisir. Elles n'affectent point la prétention d'enrichir les livres sacrés : c'est un vrai roman de tendance. Il n'en est pas de même de la littérature apocryphe qui se donne positivement comme faisant partie de la révélation primitive. Malgré sa pauvreté intellectuelle à peine dissimulée sous le brillant manteau des inventions légendaires, elle nous offre un très-grand intérêt. Tout d'abord elle a été

le véhicule le plus rapide de l'hérésie. Ensuite elle nous permet de discerner avec quelque certitude, dans l'Eglise elle-même, le courant de la tradition populaire et de reconnaître quels éléments il roulait dans ses flots, sa pente et sa direction. On aurait une notion bien insuffisante du mouvement des idées religieuses dans une époque si l'on ne regardait qu'aux sommités, si l'on ne tenait compte que des travaux approfondis des docteurs illustres. Il faut encore savoir ce que deviennent les grandes vérités au sein des masses et ce qu'en fait leur imagination un peu grossière mais facilement ébranlée; d'innombrables superstitions semblables à une végétation parasite, mais luxuriante, recouvrent promptement le tronc vigoureux de la révélation; elles rappellent par leur éclat morbide les lianes des grandes forêts de l'Inde; au fond elles éclosent sous le même souffle, car c'est toujours de l'extrême Orient que sont venues, dans les premiers siècles du christianisme, les influences qui ont le plus contribué à dénaturer la foi évangélique.

Ce qu'il y a de plus étrange, c'est l'ascendant qu'obtient peu à peu la superstition populaire. A ses débuts, elle n'excite que le dédain; elle est même l'objet des anathèmes officiels. Et cependant elle fait son chemin dans les esprits, circulant sans bruit dans les classes obscures qui ne se soucient point des disputes de l'école, jusqu'à ce qu'elle acquière une autorité morale avec laquelle on doit compter. La superstition proscrite et condamnée d'un siècle devient souvent la doctrine officielle d'un autre siècle qui lui accorde son droit de circula-

tion : les docteurs de ces temps nouveaux trouvent des raisons excellentes pour l'accepter et lui font une généalogie illustre comme on édifie un blason de commande pour une noblesse suspecte. La tradition populaire est semblable aux flots patients qui rongent incessamment le rivage et en modifient peu à peu la forme par un lent mais irrésistible travail. Elle a agi de la même façon sur les fermes assises de la religion chrétienne, et c'est à elle qu'il faut demander d'expliquer les transformations considérables que nous remarquons dans la doctrine et dans la morale chrétiennes d'une époque à l'autre. Il est donc très-important d'en suivre les développements singuliers, parfois tout à fait étranges, dans les nombreux écrits apocryphes que la science critique a mis à notre disposition.

La littérature apocryphe se divise en deux branches, l'une qui est décidément hérétique, l'autre qui n'est que légendaire à l'origine, bien que l'hérésie ait souvent cherché à se greffer sur elle et l'ait altérée à son profit.

Les écrits qui appartiennent à la première ont presque tous disparu, ils ont suivi la fortune d'une opinion vaincue, écrasée. Au contraire la plupart des apocryphes qui sont plutôt légendaires qu'hérétiques n'ayant pas soulevé une vive opposition, ont survécu ; ils étaient la lecture favorite des simples et des ignorants et ils se sont conservés avec la ténacité inhérente à toute littérature vraiment populaire.

§ 1. — *Les apocryphes décidément hérétiques.*

On compte un grand nombre d'Evangiles attribués aux hérétiques. Aucun d'eux ne nous a été intégralement conservé. Les citations fragmentaires de ces Evangiles, éparses dans les écrits des Pères, suffisent pour en faire connaître le caractère général. Ils se sont presque tous rattachés à un type primitif qu'ils ont surchargé ou dénaturé chacun dans son sens. L'Evangile de Matthieu a été remanié de préférence par les judéo-chrétiens de toute nuance, et ces remaniements ont pris des noms divers. L'Évangile dit des *Hébreux* dont parlent Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe et Jérôme est le principal de ces remaniements [1]; il a été écrit en langue araméenne; les Nazaréens et les Ebionites s'en servaient exclusivement [2]; peut-être subissait-il quelques modifications en passant des uns aux autres. En tout cas il suffit de comparer cet Evangile des Hébreux à notre premier Evangile pour reconnaître qu'il n'a aucun des caractères d'un écrit original [3].

[1] Hégésippe apud Eusèbe, *H. E.*, IV, 22; Eusèbe, *H. E.*, III, 25, 27; Clém. d'Alexandr., *Strom.*, II, 9, 45; Origène, *In Joann.*, II, 6 (v. IV, 63). « Quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris scriptum est. » (Saint Jérôme, *Adv. Pelag.*, lib. III, c. 1.) Voir sur cette question des Evangiles apocryphes le livre de M. Nicolas. (Michel Lévy.)

[2] Il n'y a aucun motif pour distinguer, avec M. Nicolas (*Etude sur les Evangiles apocryphes*, p. 60), l'Evangile des Hébreux de celui des Nazaréens, une fois que l'on admet que le premier subissait des altérations en passant d'une secte à l'autre. L'Evangile *des douze apôtres* (Origène, *Homil. I in Luc.*) est identique à l'Evangile des Hébreux.

[3] M. Nicolas soutient l'opinion contraire. Nous ne pensons pas qu'il ait en rien détruit la forte argumentation de Bleck dans son Introduction au Nouveau Testament (p. 106 et suiv.)



Le récit est surchargé d'incidents légendaires [1] ; il est parfois corrigé dans l'intention évidente de faire disparaître une difficulté chronologique [2]. L'empreinte d'un système préconçu se reconnaît dans les additions ou les suppressions qui modifient le texte canonique. La suppression des deux premiers chapitres qui renferment le récit de la conception miraculeuse était tout indiquée dans l'école qui refusait à Jésus l'éternelle divinité [3]. C'est pour le même motif que l'Evangile des Hébreux faisait dire à Dieu, au baptême de Jésus : « Je t'ai engendré *aujourd'hui.* » La place donnée à ce texte dans une circonstance semblable était évidemment destinée à confirmer l'idée que la divinité du Christ datait de sa consécration solennelle par le Baptiste [4]. L'influence de l'ébionitisme gnostique ou essénien est facile à discerner dans le curieux passage où l'Esprit est nommé *la mère de Jésus* [5]. C'est bien là cet

[1] Nous citerons le trait rapporté par Origène que le Saint-Esprit aurait transporté Jésus sur le Thabor en le prenant par l'un de ses cheveux. (Origène, *In Joann.*, tome II, c. 6.) L'Evangile des Hébreux combine parfois aussi le récit de Matthieu et celui de Luc. Le fragment sur la résurrection cité dans l'Epître d'Ignace aux Smyrnéens (c. 3) est un pastiche de Luc XXIV, 39.

[2] L'Evangile des Hébreux faisait disparaître la grande difficulté relative à Zacharie, que notre Matthieu donne à tort pour fils à Barachie ou Baruch (Matth. XXIII, 35), tandis qu'il avait pour père Jojadah. C'est cette dernière leçon qui se trouve dans l'Evangile apocryphe. (Jérôme, *Comm. in Matth.*, XXIII, 35.) Nous avons d'ailleurs une preuve matérielle que l'Evangile apocryphe est postérieur à notre premier Evangile grec. Il donne à Jean-Baptiste pour nourriture dans le désert des gâteaux de miel au lieu de sauterelles. (Epiphane, *Hæres.*, XXX, 13.) Evidemment, l'interpolateur a lu dans Matth. III, 4, ἐγκρίδες au lieu d'ἀκρίδες. Cette confusion de mots implique l'antériorité du texte grec du premier Evangile.

[3] Epiphane, *Hæres.*, XXX, 14. — [4] *Id.*, XXX, 13.

[5] Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα. (Origène, *Homil.* XV *in Jeremian*, 4, v. III, 224.)

éternel féminin qui faisait partie de la dualité primordiale des Elchasaïtes et qu'ils assimilaient à l'Esprit-Saint. L'Evangile des Hébreux modifiait sensiblement la déclaration qui au début du sermon sur la montagne garantit la permanence de la loi et des prophètes. Il faisait dire au Christ : « Je suis venu abroger les sacrifices [1], » accordant ainsi toute satisfaction à l'une des innovations favorites de la gnose judaïque qui insistait sur l'abolition des sacrifices sanglants. Au moment d'instituer la cène, Jésus d'après ce même Evangile prononçait ces mots : « Ai-je donc bien désiré de manger avec vous la chair de l'agneau pascal [2] ? » On retrouve ici l'antipathie marquée des Ebionites esséniens pour toute nourriture animale. Evidemment un système très-arrêté a présidé à ces retouches de l'histoire évangélique.

Les remaniements sont plus considérables dans l'*Evangile des Egyptiens* qui paraît avoir eu également pour base l'Evangile de Matthieu [3]. Il nous est surtout connu par Clément d'Alexandrie et par la seconde lettre, apocryphe elle-même, de Clément de Rome. Les passages qui en ont été conservés ont un parfum de théosophie ascétique qu'on ne saurait méconnaître, malgré la peine que Clément d'Alexandrie a prise pour les ramener à un sens orthodoxe. Citons les principaux de ces passages : « Le Seigneur répondit à celui qui lui demandait quand viendra son règne : Il viendra *quand*

[1] Epiphane, *Hæres.*, XXX, 16.
[2] *Id.*, XXX, 22.
[3] *Id.*, 62; Origène, *Homil. I in Luc.*

deux seront un, quand l'extérieur se confondra avec l'intérieur, et le mâle avec la femelle au point de n'être plus ni mâle ni femelle [1]. » Il s'agit évidemment ici de la suppression de toute distinction entre le corps et l'âme; le corps est ce qui est extérieur, l'âme est ce qui est intérieur. On sait aussi que dans la langue symbolique de la gnose, l'élément matériel se confond avec l'élément féminin et l'élément spirituel avec l'élément masculin. Clément d'Alexandrie complétait ainsi ce texte étrange : « Il viendra quand vous aurez rejeté le vêtement de la pudeur [2]. » Les robes de peaux dont Dieu a revêtu dans l'Eden Adam et Eve pour cacher leur nudité étaient assimilées au corps par tous les théosophes juifs. La matière, la corporalité doit donc disparaître pour que le règne de Jésus soit fondé. La même pensée ressort de cet autre passage non moins énigmatique : « Comme Salomé demandait au Seigneur jusqu'à quand la mort régnerait : « Ce sera, lui dit-il, tant que « vous autres femmes vous enfanterez. — J'ai donc eu « raison, reprit Salomé, de n'avoir jamais enfanté. » Le Seigneur reprit : « Mangez de toute herbe, mais ne pre- « nez pas de celle qui est amère [3]. » L'herbe amère qui produit la mort, c'est évidemment le mariage. On ne peut douter que tel soit bien le sens de cette recommandation quand on la rapproche de cette autre parole attribuée à Jésus : « Je suis venu détruire les œu-

[1] Ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θελείας. (Clém., *Strom.*, III, 13, 92. Clément de Rome, 2ᵉ ep., c. 192.)

[2] Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσετε. (*Strom.*, III, 13, 92.) L'interprétation de M. Nicolas est très-concluante sur ce point.

[3] Clément d'Alex., *Strom.*, III, 6, 45.

vres de la femme[1]. » La femme c'est cette Eve terrestre qui figure l'élément matériel dans le gnosticisme, cette Maia séduisante des mythes indiens qui enveloppe l'âme et dévore la vie de l'esprit. L'Evangile des Egyptiens était bien nommé, car c'est sur la terre d'Egypte, tout près de la synagogue où avait enseigné Philon, que devait naître ce produit hybride du judéo-christianisme et du gnosticisme mitigé.

On cite encore un Evangile de Pierre, dont la seule particularité connue était de supposer un premier mariage de Joseph duquel seraient issus les frères et les sœurs de Jésus. Cette tradition était destinée à sauvegarder la perpétuelle virginité de Marie et à la placer en dehors des conditions ordinaires de l'humanité[2]. L'Evangile de Pierre était un nouveau remaniement de celui de Matthieu. Quant à la *Prédication de Pierre*, dont il est tant parlé dans les *Clémentines*, cet écrit était probablement un premier récit légendaire des disputes de Pierre avec Simon le magicien. C'est ce qui ressort évidemment de l'analyse qu'en donnent les *Recognitiones*[3]. Lès gnostiques proprement dits ne se sont pas fait faute de mutiler à leur fantaisie les écrits sacrés. Basilidès s'était contenté d'écrire un commentaire, car c'est à tort qu'on lui impute d'avoir voulu posséder un Evangile à lui[4]. Les Valentiniens et les Mani-

[1] Clément Alex., *Strom.*, III, 9, 63.

[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 12. Sérapion, évêque d'Antioche en 170, l'avait trouvé en usage dans l'Eglise de Rhosse en Cilicie; il reconnut promptement qu'il favorisait le docétisme.

[3] *Recognitiones*, lib. III, c. 75.

[4] Origène, *Procemium in Luc.*

chéens n'ont pas usé du même scrupule, ils ont hardiment composé des Evangiles en se servant du récit de Luc et de Jean qu'ils remanièrent entièrement. Les Pères font aussi allusion à un Evangile dit *de la vérité* [1], dans lequel Valentin aurait formulé un panthéisme absolu, comme on peut en juger par ce fragment : « J'étais arrêté sur une haute montagne; j'entends une voix comme celle du tonnerre qui me dit : Je suis toi et tu es moi; partout où tu es, je suis; je suis répandu en tous [2]. » Mentionnons encore l'Evangile dit *de la perfection*, *les grands et les petits Interrogatoires de Marie*, enfin l'Evangile attribué à Philippe; tous ces écrits reposaient sur la même donnée panthéiste. Les symboles souvent obscurs variaient seuls le thème.

Le fragment suivant de l'Evangile dit de Philippe semble faire allusion aux rites de l'initiation dans quelque secte valentinienne : « Le Seigneur a révélé ce que l'âme doit dire quand elle s'élève aux cieux et comment elle doit répondre aux vertus célestes : Je me suis reconnue moi-même, dira-t-elle. Je n'ai point engendré des fils à l'Archôn, mais j'ai arraché ses racines et recueilli ses membres dispersés et j'ai appris à connaître ce que tu es [3]. » Ces paroles attribuent le salut à la science et à l'ascétisme. On y retrouve un souvenir des fameux mystères de Bacchus dans lesquels les membres déchirés du jeune dieu figuraient la dispersion des êtres au moment de la création, tandis que la résurrection

[1] Irénée, *Adv. hæres.*, III, 11.
[2] Epiphane, *Hæres.*, XXVI, 3.
[3] Epiphane, *Id.*, XXVI, 13.

symbolisait la palingénésie universelle par le retour à l'unité.

L'Evangile dit de Marcion, est tout simplement une édition expurgée de l'Evangile de Luc. Tous les récits, tous les mots même qui peuvent à un degré quelconque favoriser le judaïsme sont supprimés. La question d'authenticité s'efface complétement devant celle de doctrine; c'est la critique la plus arbitraire, la plus audacieusement subjective qu'on puisse imaginer. Les deux premiers chapitres du troisième Evangile sont éliminés. Marcion écarte le récit du baptême de Jésus, de sa tentation, sa généalogie, une multitude de paroles qui ont trait au lien des deux alliances et présentent l'apparition de Jésus comme un accomplissement des prophéties. La parabole de la vigne qui nous montre dans les prophètes les précurseurs du Fils, l'enseignement qui attribue à la justice divine l'écroulement de la tour de Siloé, l'entrée triomphale à Jérusalem, la lutte de Gethsémané, l'ascension, tous ces textes sont rejetés pour des raisons préconçues. Le même système d'élimination est appliqué aux points de détail. Ainsi Marcion ne veut pas que Jésus ait invoqué l'exemple de Jonas et de la reine de Saba (Luc XI, 30-33), qu'il ait reproché aux Juifs d'avoir versé le sang des prophètes (XI, 47), qu'il ait invoqué le témoignage de Moïse pour la résurrection des morts (XX, 37), qu'il ait parlé de la Pâque (XXII, 15, 16) et des douze tribus d'Israël (XXII, 30). Il ne se faisait aucun scrupule de changer entièrement ce qui lui déplaisait dans les fragments conservés; il modifiait de la manière suivante la

déclaration du Seigneur sur l'immutabilité de la loi (Luc XVI, 17) : « Le ciel et la terre passeront, *comme aussi la loi et les prophètes*, plutôt qu'un iota de mes paroles. » Ces exemples suffisent pour justifier l'assertion de Tertullien sur Marcion : « Il a supprimé ce qui était contraire à son opinion et n'a conservé que ce qui lui était conforme. » S'il n'est pas parvenu à réaliser toujours son programme avec une logique parfaite, cette légère inconséquence ne détruit en rien le fait général et dominant[1].

Les Evangiles apocryphes que nous avons mentionnés jusqu'ici étaient pour la plupart de simples falsifications de nos Evangiles canoniques. Semblables à ces méchantes peintures qui se sont superposées aux chefs-d'œuvre du grand art, ils devaient promptement disparaître sous l'action du temps. Les productions de l'hérésie qui n'étaient pas uniquement des superfétations parasites devaient être plus durables. L'œuvre offrait plus de résistance quand le canevas était créé aussi bien que la broderie [2]. Nous avons d'abord un curieux Evangile attribué à Thomas et qui est tout entier conçu au point de vue du docétisme [3]. Il roule sur l'enfance de Jésus et entasse sur cette période de sa vie prodiges sur pro-

[1] On trouve tous les fragments de l'Evangile de Marcion réunis dans l'*Introduction au Nouveau Testament* de de Wette, §§ 70, 71. Voir les développements de Bleek à ce sujet (*Einlant. in N. T.*, p. 122 et suiv.). M. Nicolas (*Evang. apocr.*, p. 147 et suiv.) conclut, à tort selon nous, de quelques inconséquences de Marcion qu'il n'a pas modifié dans son sens l'Evangile de Luc.

[2] Pour les Evangiles apocryphes je renvoie au recueil publié par Tischendorf (*Evang. apocryph.* Lipsiæ, 1853). Voir aussi Thilo, *Codex apocryph. N. T.* Lipsiæ, 1832.

[3] L'antiquité de l'Evangile de Thomas ne fait aucun doute. Il en est



diges afin de la soustraire complétement aux lois du développement graduel et vraiment humain. L'enfant Jésus est une espèce de génie capricieux et tout-puissant qui fait de la matière tout ce qu'il veut et prodigue les miracles pour satisfaire ses colères ou ses fantaisies. D'un mot il donne la vie aux figurines d'oiseaux qu'il s'est amusé à pétrir avec de la terre et on les voit s'envoler à tire-d'aile. Il fait périr avec non moins de facilité qu'il fait vivre. Un enfant tombe roide mort, parce qu'il lui a sauté sur l'épaule. Un autre détourne-t-il les petites rigoles qu'il a creusées dans ses jeux, il voit sur l'heure sécher sa main en punition de son arrogance. Ces châtiments provoquent de nouveaux prodiges, car Jésus consent à détruire les effets de sa vengeance, en ressuscitant ceux qu'il a tués. Ce qui domine en lui est un esprit implacable. Aussi les habitants de Nazareth viennent-ils dire à Joseph : « Avec un tel enfant tu ne peux habiter la même ville que nous, à moins que tu ne lui apprennes à bénir au lieu de maudire, car il tue nos enfants [1]. » Ce murmure assez bien justifié est rudement châtié. Le pouvoir miraculeux de l'enfant divin éclate dans les plus minimes circonstances. S'il va puiser de l'eau pour sa mère, il la rapporte dans un pan de sa robe. Il n'a pas besoin

fait mention dans Irénée, *Adv. hæres.*, I, 17. Voir Origène, *Homil. I in Lucam*. « Scio evangelium quod appellatur secundum Thomam. » Voir aussi *Phil*, V, 7, p. 141. Nous citons cet Evangile d'après Tischendorf (*Evang. apocryph.* Lipsiæ, 1853); il reproduit trois manuscrits, deux grecs et un latin.

[1] Σὺ τοιοῦτον παιδίον ἔχων οὐ δύνασαι μεθ' ἡμῶν οἰκεῖν. (*Evang. Thomæ.*, A, c. 4.)

d'outils pour égaliser les planches qui doivent servir à la fabrication d'un joug dans l'atelier de Joseph, et quand il a ensemencé le champ de sa famille, la moisson est si abondante qu'il peut nourrir tous les pauvres de l'endroit. Mais le prodige sur lequel insiste le plus l'Evangile de Thomas, c'est le merveilleux savoir de l'enfant qui instruit tous ses maîtres et les châtie sans pitié dès qu'ils ne plient pas devant lui. Ainsi se forme daus la légende populaire la notion d'un Christ redoutable que sa mère seule pourra apaiser. Le premier de ses maîtres s'appelle Zachée, il veut lui apprendre tout ce qui se peut savoir, en commençant par le respect de la vieillesse. Mais il se trouve que c'est lui qui doit reconnaître son ignorance; quand l'enfant l'interroge sur le sens profond des premières lettres de l'alphabet, il garde le silence. « Tu ne connais pas la nature de l'alpha, lui dit Jésus, comment enseigneras-tu aux autres le bêta[1]? » Ces paroles nous mettent sur la voie de l'origine de cet Evangile, car on y reconnaît l'influence du fameux gnostique Marcus. On sait en effet qu'il rattachait son système incohérent à une explication symbolique des lettres de l'alphabet. Rien n'était plus propre à favoriser les fantasmagories gnostiques que ce faux merveilleux qui enlevait toute réalité humaine à l'enfance de Jésus, et le faisait descendre du ciel comme un pur rayon de lumière et de puissance enfermé dans une apparence terrestre. A la vue de ses prodiges les habitants de Nazareth s'écrient : « Cet en-

[1] Σὺ τὸ ἄλφα μὴ εἰδὼς κατὰ φύσιν, τὸ βῆτα πῶς ἄλλους διδάσκεις. (*Evang. Thomæ.*, A, c. 6.)

fant n'est pas fait comme nous, car il peut dompter jusqu'au feu. Il était avant la création du monde. Quel être grandiose est-il donc? Un Dieu ou un ange ? C'est un enfant céleste. D'où est-il donc que toute parole prononcée par lui devienne immédiatement un acte[1]? » Nous lisons ce mot très-significatif dans l'intitulé de l'une des éditions de ce curieux écrit : « Comment Jésus a été *dans son corps* à Nazareth[2]. » Nous sommes en plein docétisme.

L'hérésie s'est encore plus attaquée aux récits légendaires sur les apôtres qu'aux Evangiles apocryphes. Le fond de ces récits existait avant elle, et à côté d'elle, comme on peut s'en convaincre par les *Actes apostoliques*, qu'elle n'a pas falsifiés. Il est même probable qu'elle s'est bornée à des retouches hardies. L'antiquité chrétienne a mis ces falsifications à la charge d'un gnostique nommé Lucius Charinus, qui vivait sur les confins du deuxième ou troisième siècle, sans qu'on puisse savoir exactement à quelle école particulière il appartenait[3]. Les falsifications dont on l'accuse ne peuvent être toutes de sa main. Quelque graves et nombreuses qu'elles aient été, et bien que condamnées officiellement par l'Eglise, elles n'en ont pas moins exercé une grande influence sur elle, en préparant silencieusement le triom-

[1] Οὗτος τί μέγα ἐστὶν ἢ θεὸς ἢ ἄγγελος. (*Evang. Thomæ.*, A, c. 7.)

[2] Ἀναστρεφόμενος σωματικῶς ἐν πόλει Ναζαρέτ. (*Evang. Thomæ.*, B, 1.)

[3] In actibus conscriptis a Leucio. August. *De Actis cum Felice Manich.*, II, 6. Photius, *Bibliotheca. Codex*, 114. Voir sur le grand nombre de ces actes apocryphes, Eusèbe, *H. E.*, III, 25; Epiphane, *Hæres.*, 61. Nous citons d'après Tischendorf, *Acta apostol. apocrypha*. 1851.

phe de plus d'une erreur et de plus d'une superstition. Les *Actes apostoliques* les plus notoirement acceptés ou modifiés par les hérésies gnostiques et manichéennes sont les *Actes d'André et de Matthieu*, le *Martyre de Matthieu* et les *Actes de Thomas*. Les premiers ne portent l'empreinte d'aucun système particulier; ils rentrent plutôt dans la catégorie des légendes populaires qui ont contribué directement à la formation de la tradition orale. Les *Actes d'André et de Matthieu* roulent sur la mission de ces deux apôtres parmi les anthropophages[1]. Le récit, qui est un tissu de fables grossières, se termine par la description du martyre d'André, tourmenté à la fois par les démons et les anthropophages qui finissent par le décapiter. Chaque lambeau de sa chair devient un arbre verdoyant. La ville meurtrière est ensevelie sous les eaux, et ne doit son salut qu'à son prompt repentir. André ressuscite les morts et bâtit un temple sur cette terre inhospitalière. En fait de miracles étranges, il est raconté que les sphinx eux-mêmes entonnaient de leur bouche de pierre les louanges de Christ. Ce qu'il y a de plus grave dans cet écrit ridicule, et ce qui a dû faire sa fortune auprès des gnostiques, c'est ce qu'il raconte des transformations multiples de Jésus, qui apparaît tantôt sous la forme d'un patron de navire pour commander à André de rejoindre Matthieu, tantôt sous celle d'un petit enfant[2]. Son incarnation est ainsi assimilée aux métamorphoses fan-

[1] Les *Actes d'André et de Matthieu* remontent à la même époque que ceux d'André mentionnés par Eusèbe et Epiphane (*loc. cit.*). Les *gnostiques* et les *Manichéens* en ont fait usage.

[2] Ἦν ὥσπερ ἄνθρωπος πρωρεύς. (*Acta Andr. et Matth.*, c. 5.)

tastiques de la mythologie indienne, qui sont tout à fait à l'appui du docétisme. Le *Martyre de Matthieu* nous présente le même caractère, seulement plus accentué[1]. Jésus-Christ apparaît à son apôtre comme un ange du paradis, et il lui tient un langage empreint d'une teinte gnostique très-prononcée, avec une voix douce comme la myrrhe de l'amour : « Je suis, lui dit-il, le paradis, le Paraclet, le représentant des vertus célestes, la force des hommes chastes, la couronne des vierges, le fondement de l'Eglise[2]. » L'ascétisme transcendant est ainsi glorifié avec une affectation mystique. Matthieu vit de mortification; il a jeûné pendant quarante jours avant de partir pour sa mission, qui est de planter l'arbre de vie dans la cité des anthropophages. Ceux-ci, dès qu'ils en ont mangé, se civilisent et couvrent leur nudité; ils sont baptisés dans la source qui jaillit du pied de l'arbre sacré qu'une vigne enlace de ses rameaux. Evidemment, tout le récit avait une portée symbolique. Le martyre de Matthieu, victime de la colère du roi sauvage, est raconté avec de grands détails. Le feu qui doit le dévorer se transforme en rosée pour l'apôtre, mais devient un dragon furieux pour dévorer ses ennemis. L'apôtre finit par succomber; mais son corps et ses vêtements sont intacts, et il suffit aux malades de toucher son lit pour être guéris[3].

Les *Actes de Thomas* nous transportent dans cette

[1] Les *Actes et le martyre de Matthieu* sont la continuation des *Actes d'André et de Matthieu.*

[2] Ἡ δύναμις τῶν ἄνω δυνατῶν ἐγὼ, ὁ στέφανος τῶν παρθένων. (*Acta et Martyr. Matth.*, 2.)

[3] Ἀψάμενοι μόνον τῆς κλίνης ἐσώθησαν. (*Id.*, 23.)

Inde mystérieuse vers laquelle la gnose se sentait attirée comme vers son berceau[1]. La prédication de l'apôtre Thomas y est bien inutile, car le christianisme qu'il proclame est digne des brahmanes et des disciples de Bouddha; c'est un fleuve qui remonte vers sa source. Thomas a reçu sa mission de Jésus-Christ; fidèle à son caractère, il l'a d'abord déclinée par manque de foi; mais il est parti déguisé en ouvrier charpentier, après s'être laissé embaucher par un serviteur du roi de la ville de *Goundaphore*, qui fait partout chercher des ouvriers pour lui bâtir un palais. Thomas, à peine débarqué sur le continent indien, entre avec son compagnon dans une ville en fête. On est au moment de célébrer les noces de la fille du roi. Selon les pratiques de l'hospitalité orientale, tous les survenants sont conviés au festin. Thomas refuse de se prêter aux coutumes païennes du pays; un serviteur le soufflette; celui-ci est immédiatement dévoré par un lion, au bord de la fontaine où il est venu puiser de l'eau. Une joueuse de flûte, Juive d'origine, apparaît sur la fin du festin. Elle seule comprend l'hymne symbolique entonné par Thomas, à la louange de l'épouse. La jeune fiancée, aux yeux de l'apôtre, est la personnification de cet élément féminin qui joue un si grand rôle dans les systèmes gnostiques, et qui se confond pour eux avec l'Esprit-Saint. Il célèbre sa beauté sur le ton d'un hiérophante, en en faisant le type des mystères du Plérôme. Il compare les déclivités de sa nuque aux degrés inférieurs de l'échelle des émanations. Ses deux mains figurent le chœur

[1] Leur antiquité n'est pas contestée. (Eusèbe, *H. E.*, III, 25. Epiphane, *Hæres.*, 61.)

des Eons bienheureux. Le nombre des amis de l'épouse et de ceux de l'époux prend également une valeur symbolique, qui rappelle les *Hebdomades* et les *Ogdoades* de la gnose. Thomas voit dans leurs évolutions la ronde éternelle des Eons, quand ils boivent du vin mystique où se noient toute soif et toute faim, et quand ils célèbrent le père de la vérité et la mère de la sagesse [1].

Il ne faut pas chercher dans ce chant la précision d'un système, mais s'en tenir à la teinte générale qui est évidemment gnostique. Thomas, sollicité par le roi de bénir les deux jeunes époux sur le seuil de leur chambre nuptiale, leur prêche l'ascétisme absolu dans des paroles qui sont l'écho des préceptes bouddhiques ; il flétrit le mariage, qui n'enfante que pour la douleur, le vice ou la mort, et il persuade au jeune homme et à la jeune fille de se contenter d'une union toute spirituelle [2]. Le lendemain, les parents de l'épousée lui demandent le motif de la joie qui brille sur son visage : « J'ai repoussé, répond-elle, l'œuvre de la honte et de l'ignominie. » Le jeune homme rend grâce à Thomas de ce qu'il lui a révélé le mystère de son être, et l'a rendu capable de redevenir ce qu'il était avant de descendre dans la région de la matière et du *changement*. Le roi fait rechercher le magicien funeste qui a changé pour lui la fête des noces en un deuil amer ; mais l'apôtre a déjà quitté cette côte barbare. Il arrive bientôt à sa destination, et pratique l'ascétisme le plus sévère, ne man-

[1] Τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας. (*Acta Thomæ,* p. 7.)

[2] Ἐὰν ἀπαλλαγῆτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης. (*Id.,* 12.)

geant que du pain et du riz, et ne buvant que de l'eau.

Chargé par le roi de Goundaphore de lui élever un palais, il reçoit de fortes sommes d'or et d'argent; mais il se hâte de les distribuer aux pauvres. Quand le roi vient pour visiter la construction nouvelle, il ne trouve que le sol nu : « J'ai bâti ton palais dans le ciel, » lui dit Thomas [1]. Ce palais de la charité ne remplace pas pour le prince les portiques de marbre et d'or qu'il voulait habiter; il fait retenir l'apôtre en prison jusqu'à ce qu'il apprenne que ce palais de l'aumône existe véritablement. L'âme de son frère lui apparaît pour lui demander une place dans la maison céleste où les anges l'avaient transporté aussitôt après sa mort. Le roi comprend alors que l'apôtre lui a donné une demeure bien préférable à celle qu'il désirait [2]. Il n'était pas possible de comprendre le salut d'une façon plus extérieure, puisqu'il était rattaché à l'aumône même involontaire. C'est au nom des mêmes principes que les dotations pieuses ont été prodiguées par des princes tout chargés de crimes. Il leur était commode de se bâtir une maison au ciel avec le fruit de leurs rapines. Au reste, il n'y a pas trace, dans tous les discours de Thomas, de la doctrine de la rédemption. Tout en revient à la connaissance des grands mystères et à la pratique de l'ascétisme. Une importance exagérée est attribuée au baptême et à l'onction d'huile. La formule baptismale est modifiée dans un sens gnostique. « Vienne sur toi, dit l'apôtre au néophyte, le nom de

[1] *Acta Thomæ.*, 20, 21.
[2] *Id.*, 23-25.

Christ, qui est au-dessus de tout autre nom; viennent sur toi la vertu du Très-Haut et la miséricorde parfaite; viennent le charisme sublime et la mère miséricordieuse; vienne l'économie du mâle; vienne la révélation des mystères cachés; vienne la mère des sept demeures qui te donne le repos de la huitième[1]. » Nous retrouvons ici les couples ou *syzygies* de l'émanation, l'Hebdomade et l'Ogdoade, enfin tout l'idiome tourmenté et bizarre de la gnose. Les *Actes de Thomas* enrichissent la mythologie chrétienne d'un nombre considérable de prodiges fantastiques accomplis par l'apôtre; il semble vouloir rivaliser avec les magiciens de l'Inde. Il entremêle les résurrections qu'il opère de prédications ascétiques qui se terminent par la célébration du baptême, selon les rites de l'hérésie. La sainte cène revêt la même couleur. L'insistance sur l'élément matériel est très-significative. Le pain eucharistique est façonné en forme de croix[2]. L'eau baptismale est imprégnée d'une vertu divine que lui confère une action purificatrice : « Viens, dit l'apôtre, viens, force salutaire, et réside dans ces eaux, et que le charisme de l'Esprit-Saint soit ainsi réalisé en elles[3]. » L'Esprit-Saint est toujours assimilé à l'élément féminin; c'est la colombe mystique qui procure le repos à l'âme par la révélation des grands mystères. Le séjour des morts est dépeint par un jeune ressuscité sous les plus sombres

[1] Ἐλθὲ ἡ μήτηρ ἡ εὔσπλαγχνος· ἐλθὲ ἡ οἰκονομία τοῦ ἄῤῥενος· ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα. (*Acta Thomæ*, 27.)

[2] Διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρόν. (*Id.*, 47.)

[3] Ἡ δύμαμις τῆς σωτηρίας ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν τοῖς ὕδασι τούτοις, ἵνα τὸ χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος τελείως ἐν αὐτοῖς τελειωθῇ. (*Id.*, 49.)

couleurs. Le récit de la mort de l'apôtre est traité dans cette manière symbolique qui avait tant de faveur auprès du gnosticisme. Les quatre soldats qui le conduisent au supplice sont assimilés aux quatre éléments[1]. La poussière où son corps a été déposé opère de grands prodiges[2]. Ce curieux écrit nous montre l'hérésie gnostique sortant des nuages de la métaphysique, et essayant de prendre une forme sensible et attrayante pour les imaginations malades.

L'hérésie ne s'était pas fait faute d'inventer des apocalypses qu'elle mettait sous le nom d'Adam[3], d'Abraham et d'Elie. Elle supposait aussi des écrits prophétiques de Zoroastre[4]. Les noms seuls de ces apocalypses ont surnagé. Il est aussi fait mention d'une Apocalypse de Cerinthe[5]. Citons enfin une espèce d'apocalypse à moitié judaïque, à moitié gnostique intitulée : *Le Ravissement d'Esaïe*[6], et composée de plusieurs parties dont les dates diffèrent. Le fragment le plus ancien

[1] *Consummatio Thomæ*, 6.
[2] *Id.*, 11.
[3] Epiphane, *Hæres.*, 26, 8, 6; 39, 5, 7.
[4] Porphyre, *Vita Plotini*, 16. — [5] Eusèbe, *H. E.*, III, 28.
[6] Le titre de ce curieux apocryphe est : Ἀναβατικὸν ὅρασις Ἡσαίου. Il se compose de deux parties distinctes dont la première (c. 1 à 5) est la moins ancienne; car l'état de l'Eglise qui y est indiqué n'est admissible qu'après Nicée. Elle comprend le récit de l'apparition d'Esaïe à la cour d'Ezéchias pour annoncer l'impiété de Manassé, puis celui de la persécution dont il est l'objet et son martyre. Ce fragment a probablement pour canevas un apocryphe juif. La seconde partie, dont une traduction latine a été retrouvée à Venise par le cardinal Maï, raconte le ravissement d'Esaïe au ciel. Elle a une empreinte gnostique évidente. Epiphane y fait allusion (*Hæres.*, 40, 2). Voir aussi Origène (*Homil. I, in Esaiam*, 5). Ce second fragment remonte au troisième siècle. L'ouvrage entier retrouvé en éthiopien a été publié et traduit en anglais par Laurence (1829). Voir Lucke, *Offenbar. des Iohann*, I, p. 274 et suiv.

roule sur la vision dont le prophète a été honoré en présence du roi Ezéchias. La gloire du ciel lui est soudain révélée, il tombe muet et accablé devant les splendeurs de l'invisible. Il parcourt les sept cieux qui sont au-dessus de la terre. Sauf le premier qui est l'Adès et le dernier qui est le séjour du Très-Haut, ils offrent le même spectacle. Au centre est placé un trône où siége un archange et des deux côtés les anges se partagent en couples dans lesquels il est facile de reconnaître les syzygies valentiniennes. Dans le septième ciel, Dieu réside avec son Fils bien-aimé et l'Esprit saint. Il donne l'ordre à son Fils de traverser tous les cieux en revêtant dans chacun la forme de l'ange qui y demeure. Il doit enfin apparaître sur la terre sous la forme d'un homme né de la vierge Marie, y accomplir de grands miracles, être rejeté et crucifié par les Juifs, puis remonter au septième ciel pour s'asseoir à la droite du Père. Evidemment cette vision est fortement empreinte de docétisme; le Christ ne revêt pas plus réellement l'humanité qu'il n'a été vraiment un ange dans ses métamorphoses successives. La vision d'Esaïe est précédée dans le livre éthiopien qui nous a conservé ces fragments par un récit de ce qui s'est passé à la cour d'Ezéchias lorsque le prophète a annoncé au roi la chute honteuse de son fils Manassé. Le pieux monarque n'a été empêché d'immoler son successeur que sur les sollicitations d'Esaïe. Cependant Manassé a voué à celui-ci une haine mortelle, et sur l'instigation du démon auquel il obéit, il le fait saisir sur la montagne de Bethléhem, et commande qu'on le mette à mort, pour le punir des prédictions

sinistres qu'il a faites à son père sur l'avenir du monde et sur lui-même. Les visions du prophète renferment toute une apocalypse qui retrace le ministère, la mort, la résurrection, l'ascension glorieuse de Jésus-Christ désigné sous le nom du *bien-aimé*. Les triomphes de l'apostolat sont longuement décrits, ils doivent être suivis d'une période de décadence pour l'Eglise, le Saint-Esprit se retirera, on ne croira plus aux oracles sacrés. Le démon descendra du firmament dans la personne de Néron qui recevra l'adoration de la terre comme l'antéchrist, jusqu'à ce que le *bien-aimé* descende du septième ciel et brise l'empire de Satan. Le règne des justes et le jugement dernier sont la conclusion de cette vision qui appartient évidemment au quatrième siècle et dépasse notre période.

§ 2. — *Les apocryphes non positivement hérétiques*

Donnons une rapide nomenclature des écrits apocryphes qui flottent entre l'hérésie et l'orthodoxie.

Nous avons tout d'abord un écrit fort curieux intitulé *le Testament des douze patriarches*, qui malgré son empreinte judéo-chrétienne ne présente aucun des caractères de l'hérésie [1]. Les fils de Jacob nous sont montrés sur son lit de mort à l'heure prophétique où l'avenir se dévoile aux regards du patriarche expirant. Chacun d'eux adresse à son tour le suprême adieu

[1] Le *Testament des douze patriarches* se trouve dans le *Spicilegium* de Grabe, tome I, p. 145 et suiv. Il remonte au second siècle. Origène le cite à plusieurs reprises (*Comment. in Genesin*, ad cap. I, v. 14. Edition Huet, tome II, p. 15).

à ses enfants. Tous ces discours se ressemblent et passent de l'exhortation morale à la prophétie; celle-ci porte toujours sur le glorieux descendant de la race sainte auquel le monde devra son salut. Sa divinité, son unité avec Dieu sont formulées avec une netteté parfaite. Il est salué comme la postérité de Juda et de Lévi, l'héritier tout ensemble de la royauté et du sacerdoce. « Dieu, est-il dit, suscitera le prêtre dans la tribu de Lévi, le roi dans celle de Juda, il sera à la fois Dieu et homme, son sacerdoce s'exercera sur toutes les nations et sera un sacerdoce nouveau [1]. » La notion de la rédemption est encore fort vague dans cet écrit, qui se borne à déclarer que les impies s'arrêteront dans leur impiété lorsque les justes se reposeront dans le Christ[2]. Il ne nous offre aucune des extravagances de la littérature apocryphe, tout en étant revêtu d'une teinte ascétique. Il ne se borne pas à condamner l'incontinence, il va jusqu'à recommander qu'on se garde de toute femme[3].

Il est assez curieux de trouver dans le *Testament des douze patriarches* l'idée théocratique du moyen âge formulée dans les termes mêmes employés par les Grégoire VII et les Innocent III. « Le Seigneur, dit Juda, m'a donné la royauté et à Lévi le sacerdoce, et il a soumis la royauté au sacerdoce. Il m'a donné les choses de la terre et à lui les choses du ciel. Comme le ciel surpasse la terre, le sacerdoce divin surpasse la royauté [4]. » Le *Testament des*

[1] Ποιήσει ἱεράτειαν νέαν. (Grabe, p. 164.)

[2] Οἱ ἄνομοι καταπαύσουσιν εἰς κακά. Οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ. (Grabe, p. 172.)

[3] Φυλάξαι τὰς αἰσθήσεις ἀπὸ πάσης θηλείας. (Grabe, p. 151.)

[4] Grabe, p. 186.

douze patriarches annonce la destruction du judaïsme, puis à la fin des temps le retour triomphant du Christ, la résurrection universelle, la condamnation des méchants et le règne des saints, c'est-à-dire de ceux qui ont été pauvres et affligés dans la vie présente[1]. Bien qu'il s'inspire du livre d'Hénoc, auquel il emprunte de nombreuses citations, il s'est préservé des excès du matérialisme millénaire.

Les deux plus anciens récits de l'histoire évangélique appartenant à la catégorie des apocryphes non entachés d'hérésie, sont le *Protévangile de Jacques*[2] et les *Actes de Pilate*. Ce dernier écrit est composé de deux parties distinctes : l'une concerne les scènes du prétoire, l'autre décrit la descente de Jésus aux enfers. Ces deux parties ne sont pas de la même date, la première est antérieure à la seconde, quoique l'une et l'autre appartiennent à la plus haute antiquité chrétienne. Elles ont été réunies plus tard sous le nom d'Evangile de *Nicodème*[3]. Le *Protévangile de Jacques* rapporte les circonstances qui ont précédé la naissance de Marie, mère de Christ. Le récit est un pastiche de la naissance de

[1] Grabe, p. 188.

[2] Justin Martyr fait allusion au *Protévangile* de Jacques (*Dial. cum Tryph.*, c. 78); il y a pris du moins l'incident de la naissance de Jésus-Christ dans une caverne. Origène (*In Matth.* tome X, 17, vol. III, p. 462), nomme positivement cet apocryphe.

[3] Les *Acta Pilati* sont antérieurs au *Descensus ad inferos*. Les deux écrits sont toujours séparés dans les anciens manuscrits. Les mêmes faits y sont rapportés différemment. Ainsi les paroles du brigand sur la croix ne sont plus les mêmes dans l'un et l'autre écrit (Tischendorf, *Prolegomena*, page LVI). Le nom de Nicodème donné à la réunion des deux écrits date du moyen âge. Nous avons deux éditions des *Acta Pilati*. La première est la plus ancienne. Justin Martyr la cite directement (*Apol.*, I, 35; I, 48. Voir aussi Tertullien, *Apol.*, 21.)

Jean-Baptiste. Joachim et Anne, deux pieux Israélites avancés en âge, obtiennent d'une faveur spéciale de Dieu la fécondité de leur mariage dans leur blanche vieillesse [1]. Ce miracle fait pressentir les hautes destinées qui attendent l'enfant qui n'est autre que Marie. Elle grandit comme un lis à l'ombre de l'autel, au milieu de jeunes compagnes pures comme elle. Elle est la favorite des prêtres qui surveillent son éducation jusqu'au jour de son mariage. Pour savoir à qui elle sera confiée, le souverain sacrificateur convie un certain nombre de pieux Israélites. Une blanche colombe s'élance de la baguette du vieux charpentier Joseph, qui se trouve désigné par le signe miraculeux comme le chaste gardien de la jeune vierge [2]. L'annonciation a lieu comme dans l'Evangile. Les circonstances de la naissance du Christ sont empruntées à saint Luc, avec cette différence que Marie met au monde le divin enfant dans une caverne et non dans une étable. Le récit n'a pas d'autre but que de mettre en pleine lumière la virginité et la dignité de Marie. Nous avons là un premier essai de la tirer de l'ombre discrète dont elle est enveloppée dans nos Evangiles canoniques, avec cette teinte d'ascétisme qui est partout répandue sur les légendes sacrées.

Les Evangiles apocryphes de l'âge suivant, comme le *Pseudo-Matthieu*, l'*Evangile copte du charpentier Joseph*, l'*Evangile arabe de l'enfance de Marie*, et enfin celui sur la nativité, ont enrichi ce premier fond; ils

[1] *Protevang. Jacobi*, c. 6.
[2] *Id.*, c. 9.

agrandissent de plus en plus le rôle de la mère de Jésus. Nous ne les mentionnons que pour montrer où aboutissait la voie où s'engageait la légende chrétienne, dès sa première formation dans le *Protévangile de Jacques*.

Les Actes de Pilate ne révèlent aucune tendance bien particulière. Les auteurs anonymes cherchent à mettre l'apologie de Jésus dans la bouche des Juifs, ses contemporains. Un grand développement est donné à l'instruction de son procès par le proconsul romain. Les malades guéris par le Christ comparaissent à la barre du tribunal et viennent tour à tour déposer en sa faveur en racontant ce qu'il a fait pour eux. Sa résurrection est ensuite établie par le témoignage des soldats préposés à la garde du sépulcre et par celui de Joseph d'Arimathée, qui l'a vu apparaître dans la prison où les Juifs l'avaient jeté et d'où il est miraculeusement sorti. Ce cadre est rempli d'une manière assez ingénieuse. Il serait possible que quelques incidents véritables du procès de Jésus eussent été conservés par la tradition, mais on ne saurait les discerner avec quelque certitude. Nicodème joue dans toutes ces scènes le rôle de juge impartial que lui assigne le quatrième Evangile. La seconde partie de ce curieux écrit est consacrée aux événements accomplis dans le séjour des morts, quand Jésus-Christ y est descendu. Ce récit est attribué aux deux fils du vieillard Siméon, qui sont sortis du sépulcre à la suite du divin Ressuscité. Tandis que l'enfer et son roi ont été confondus et écrasés par le Rédempteur, les saints de l'ancienne alliance l'ont accueilli avec ra-

vissement; chacun d'eux depuis Adam jusqu'à Jean-Baptiste l'a reconnu comme l'objet de sa longue attente; les grands prophètes redisent en sa présence leurs plus célèbres oracles, pour déclarer qu'ils n'ont plus rien à attendre. Toutes ces scènes du monde invisible sont retracées avec une poésie grandiose où circule un souffle dantesque. L'écrit se termine par une confrontation juridique faite par Pilate entre les écrits sacrés de l'Ancien Testament et les événements qui viennent de se passer à Jérusalem. C'est de l'apologie notariée; la question chrétienne est débattue à la façon d'un procès ordinaire.

Les légendes sur les apôtres n'ont pas obtenu moins de crédit dans l'Eglise que celles sur la vie de Jésus. Les *Actes de Pierre et de Paul* doivent avoir été composés peu après les *Clémentines*, car le but de l'écrit est de mettre en pleine lumière l'accord profond entre les deux apôtres et de les montrer également opposés à Simon le magicien. Ainsi se trouvaient écartées les inventions perfides qui avaient identifié saint Paul à Simon pour sacrifier l'un et l'autre à Pierre au profit du judéo-christianisme essénien[1]. Pierre a précédé Paul à Rome. Celui-ci est en voyage pour se rendre dans la capitale de l'empire. Il y arrive malgré la défense de Néron, provoquée par les menées des Juifs qui ont trouvé un auxiliaire dans Simon le magicien. Le père de l'hérésie prétend confondre les disciples de Jésus-Christ par ses sortiléges et démontrer qu'il est le vrai fils de Dieu, l'in-

[1] Les *Acta Petri et Pauli* sont cités dans Eusèbe, *H. E.*, III, 3.

carnation de la vérité. Une scène de grand apparat est préparée. Le magicien a fait dresser un bûcher du haut duquel il promet de s'enlever dans les bras des anges. L'empereur, qui prêche dévotement l'amour fraternel aux apôtres et à Simon, préside à la cérémonie. Elle se termine à la confusion de l'imposteur qui, avec l'aide des démons, commence bien à s'élever dans les airs mais pour être bientôt précipité à terre sur l'injonction de Pierre. La vérité religieuse est ainsi rendue dépendante d'un vain prodige. Tout en revient au merveilleux; celui qui peut faire un coup d'éclat a raison de ses adversaires. Les *Actes de Pierre et de Paul* désignent Pierre comme le premier des apôtres [1]. Le pain eucharistique y apparaît revêtu d'une vertu magique, car il suffit de le présenter aux chiens furieux lancés par Simon contre Pierre pour qu'ils soient arrêtés sur place [2]. L'écrit se termine par le martyre de Paul et de Pierre. On y trouve sous sa première forme la belle légende du *quo vadis,* que nous avons déjà rapportée.

Les *Actes de Paul et de Thécla* remontent au second siècle [3]. C'est le roman de l'ascétisme. L'Apôtre, dans le cours de ses voyages missionnaires, est arrivé à Iconie, accompagné de Démas, qui déjà joue le rôle de traître. Son apparence est minutieusement décrite. Il est petit de taille, chauve, voûté; la tristesse est répandue sur

[1] Ἀδελφὲ Πέτρου τοῦ πρώτου τῶν ἀποστόλων. (*Acta Petri et Pauli,* c. 5.)

[2] *Acta Petri et Pauli,* c. 48.

[3] Les *Acta Pauli et Theclæ* sont cités par Tertullien (*De baptismo,* 17). Voir saint Jérôme, *De script. eccles.,* c. 7.

ses traits, qui sont pourtant empreints d'une angélique douceur [1]. Comme Thomas dans l'Inde, il prêche l'ascétisme. « Heureux, dit-il, ceux qui ont conservé leur corps intact. » Son Evangile s'appelle l'Evangile de la virginité [2]. Il gagne entièrement à son avis la fille de ses hôtes nommée Thécla. Traîné devant les magistrats par le père de la jeune chrétienne, il développe sa doctrine et fait une part bien plus large à l'ascétisme qu'à la rédemption dans l'œuvre de Jésus-Christ. Obligé de se dérober à la condamnation par une fuite hâtive, il est bientôt rejoint dans sa retraite par Thécla qui le poursuit « comme un agneau poursuit son berger [3]. » La jeune fille est elle-même menée devant les juges. Condamnée à être brûlée elle est respectée par les flammes; Paul consent à lui conférer le baptême. Menacée à Antioche par les autorités païennes, elle trouve un abri chez une femme de la ville. Celle-ci a vu en songe l'âme de sa fille lui apparaître pour lui demander de protéger la vierge chrétienne, qui doit par ses prières l'introduire dans le ciel [4]. Ainsi, d'après ce récit légendaire l'intercession des saints ouvre les portes du paradis. Thécla traverse encore des aventures non moins merveilleuses. Les bêtes féroces auxquelles elle a été livrée viennent lécher ses pieds dans le cirque; et à Séleucie où elle vit en anachorète, un rocher s'ouvre pour

[1] *Acta Pauli et Theclæ*, c. 2.

[2] Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες. (*Id.*, c. 5.) Τὸν τῆς παρθενίας λόγον. (*Id.*, 7.)

[3] Ὡς ἀμνὸς ἐν ἐρήμῳ τὸν ποιμένα. (*Id.*, 21.)

[4] Ἵνα εὔξηται περὶ ἐμοῦ καὶ μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον. (*Id.*, 28.)

la dérober aux attaques brutales de païens dissolus. Thécla est la glorification anticipée de la virginité monacale.

Les *Actes d'André* ont été très en faveur chez les hérétiques [1]. Cependant, pas plus que les précédents, ils n'ont été composés par eux. Ils racontent les missions de l'apôtre André dans le proconsulat d'Achaïe et sa comparution devant le tribunal païen. Le christianisme est présenté par lui d'une façon toute matérielle. Il se contente d'opposer le gibet du Calvaire à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et il est ainsi amené à s'exprimer sur la croix dans des termes tout à fait superstitieux [2]. Quand l'apôtre est lui-même crucifié, il s'adresse à l'instrument de son supplice dans un langage extatique : « Je te salue, ô croix, dit-il, toi que le corps de Christ a consacrée et que ses membres ont ornée comme des joyaux précieux. Je viens à toi sans crainte, afin que tu me reçoives avec joie, moi le disciple du crucifié, ô croix miséricordieuse, toi à qui les membres du Seigneur ont conféré la beauté, toi que j'ai désirée et recherchée ardemment, reçois-moi du milieu des hommes et donne-moi à mon maître, afin que grâce à toi celui qui m'a purifié me reçoive [3]. » Le sacrement de la cène est aussi présenté de manière à favoriser toutes les superstitions ultérieures. « Tous les jours, dit André, j'offre un sacrifice, mais ce n'est plus avec la fumée de l'encens et le sang des taureaux immolés ou des boucs ; non, j'offre chaque jour l'agneau sans tache sur l'autel de la

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, 25. Epiphane, *Hæres*, 47, 1.
[2] *Acta Andreæ*, c. 5. — [3] *Id.*, c. 10.

croix. Son corps est vraiment mangé et son sang vraiment bu par son peuple[1]. » André meurt comme Etienne, dans un saint ravissement. Ses cendres sont précieusement recueillies, tandis que le proconsul qui l'a condamné est précipité du haut d'un rocher.

Les *Actes de saint Jean* remontent probablement à la même date que les *Actes d'André*[2]. Ils mettent en scène l'empereur Domitien, qui, sur les dénonciations des Juifs, déchaîne la persécution contre les chrétiens. Ayant appris que Jean annonce la fin de l'empire romain et l'avénement d'un nouveau règne, il le fait rechercher à Ephèse. Il n'obtient de lui que le renouvellement de ses prophéties sur la venue du Seigneur. Pour accréditer ses oracles, l'apôtre boit un poison mortel sans ressentir aucun mal; le même breuvage tue, sous les yeux de l'empereur, un malheureux assistant que Jean se hâte, d'ailleurs, de ressusciter. Jean est relégué à Pathmos, d'où il retourne à Ephèse pour remettre, avant de mourir, l'Eglise à Polycarpe. La divinité du Christ occupe une grande place dans ses derniers discours. L'ascétisme y est aussi glorifié. L'apôtre expirant se couche dans son tombeau, d'où jaillit une source d'eau vive, fidèle image du rajeunissement éternel de son enseignement[3]. Citons enfin les *Actes de Thaddée*, fortement em-

[1] Ἄμωμον ἀμνὸν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ σταυροῦ ἱερουργῶν, ἀληθῶς τὸ σῶμα αὐτοῦ παρὰ τοῦ λαοῦ βιβρώσκεται καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ὁμοίως πίνεται. (*Acta Andreæ*, c. 6.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, III, 25. Epiphane, *Hæres.*, 47, 1.

[3] *Acta Johann.*, c. 22. Les autres Actes apocryphes publiés par Tischendorf ne remontent pas à notre période. Ni les *Actes de Barnabas*, ni les *Actes de Philippe* ne sont mentionnés par Eusèbe. Les *Actes de Barthé-*

preints d'une teinte judaïque. Ils contiennent la lettre par laquelle Abgar, roi d'Edesse, demande à Jésus de le guérir d'une grave maladie. Eusèbe a recueilli dans son histoire une lettre semblable avec la prétendue réponse de Jésus-Christ [1]. La tradition qui fait le fond des *Actes de Thaddée*, est donc très-ancienne, et dénote chez les chrétiens le désir d'avoir un document écrit de la main de Jésus. Le récit légendaire de la guérison d'Abgar, par le moyen de l'image du Christ, empreinte sur le linge avec lequel il a essuyé sa sueur, appartient à une époque bien postérieure. Les prétendues missions de Thaddée à Edesse et en Mésopotamie, comme aussi la fable d'une première apparition de Jésus-Christ à sa mère, qui aurait précédé toutes les autres, sont des inventions d'une date encore moins ancienne.

Plusieurs épîtres apocryphes ont été mises en circulation dans le cours du second siècle, entre autres une épître aux Laodicéens, une correspondance entre saint Paul et Sénèque; mais elles ne paraissent avoir offert aucune particularité dogmatique. On vient de publier récemment les apocalypses apocryphes [2]. Deux d'entre elles remontent à l'antiquité chrétienne, sans qu'il soit possible de préciser leur date. L'*Apocalypse de Moïse* est un récit mythique de la maladie et de la mort d'Adam et d'Eve, appelés les *protoplastes* [3]. Cet écrit a de l'impor-

lemi sont également d'une date postérieure. Le côté mythique et théâtral s'accentue toujours davantage.

[1] Eusèbe, *H. E.*, I, 13.

[2] Tischendorf a publié un recueil des apocalypses apocryphes sous ce titre: *Apocalypses apocryphæ*. Lipsiæ, 1866.

[3] L'*Apocalypse de Moïse* n'est probablement qu'un fragment d'un ou-

tance en tant qu'il relève très-haut la dignité et la grandeur de l'homme primitif fait à la ressemblance de Dieu. Adam apparaît comme le roi de la création, roi déchu sans doute, mais bien grand encore dans sa déchéance, et destiné au relèvement. Une poésie sublime est répandue sur tout le récit. Le caractère d'Eve en ressort comme l'idéal de la femme. Quand Adam est atteint du mal qui va l'emporter, Eve s'écrie : « O mon seigneur Adam, donne-moi la moitié de ta maladie, et je la porterai avec toi, car c'est à cause de moi que tu es ainsi frappé! C'est moi qui t'ai amené ces douleurs et ces peines[1]. » Au moment de la mort du premier homme, Eve lui dit : « Pourquoi meurs-tu, tandis que je vis[2]? — Ne t'inquiète pas, répondit Adam, tu me suivras bientôt; nous mourrons le même jour. » Ne dirait-on pas l'Eve et l'Adam de Milton suivant le chemin de l'exil les yeux en pleurs et les mains enlacées? Eve raconte à ses enfants de quelle manière elle a succombé dans la grande épreuve. Elle termine son récit par un trait admirable, qui résume tout ce que le cœur humain renferme d'aspirations élevées, de regrets et de poésie : sur le seuil de l'Eden, au moment de quitter ce séjour de gloire et de pureté, Adam s'adresse aux séraphins et leur dit : « Laissez-moi emporter le parfum

vrage plus considérable. Ce fragment paraît remonter au deuxième siècle, car il contient la légende de Seth allant chercher au paradis l'huile de consolation pour son père mourant. Or il est fait allusion à cette légende dans la partie de l'Evangile de Nicodème qui s'appelle *Descensus ad inferos*. Il semble que nous ayons dans l'*Apocalypse de Moïse* le premier fond de cette légende.

[1] Δός μοι τὸ ἥμισυ τῆς νόσου σου. (*Apoc. Moysis*, c. 9.)

[2] Διὰ τί σὺ ἀποθνήσκεις κἀγὼ ζῶ; (*Id.*, c. 31.)

du paradis[1]. » Dieu le permet, et il reçoit ce pur arome de l'Eden, qui sera l'encens de ses sacrifices et représentera tout le côté idéal et céleste de sa vie. L'épisode principal de l'*Apocalypse de Moïse* est la mission donnée par Adam à son fils Seth d'aller chercher l'huile de consolation, qui coule de l'arbre de vie dans le paradis. Cette faveur lui est refusée, parce qu'il doit mourir; mais à peine a-t-il expiré que son âme est enlevée par les anges, et son corps est porté dans l'Eden pour y attendre le jour de la résurrection. La mort de celui qui était créé pour la vie éternelle et ne devait pas mourir, produit un saisissement immense dans l'univers. La terre se refuse à porter le corps de son roi; le soleil et la terre se couvrent d'un voile, et mènent deuil sur lui jusqu'à ce qu'il ait été emporté dans le glorieux sépulcre qui lui est réservé, ainsi qu'à la première femme [2]. L'*Apocalypse de Moïse* renferme l'une des plus belles légendes de l'antiquité chrétienne. Nous rangeons dans la même catégorie un écrit fort curieux, composé de plusieurs fragments, intitulé l'*Apocalypse d'Adam* [3] ou *Testament de notre père Adam*. Le premier fragment, où l'on retrouve une teinte persane, nous représente l'adoration des êtres aux diverses heures de la nuit. La première heure est l'heure de l'adoration des démons qui

[1] Δέομαι ὑμῶν, ἄφετέ με ἆραι εὐωδίας ἐκ τοῦ παραδείσου. (*Apoc. Moysis*, c. 29.)

[2] *Id.*, c. 35.

[3] On trouve dans le *Journal asiatique*, 5e série, vol. II, p. 427 et suiv., une traduction de l'*Apocalypse d'Adam* par M. Renan. Elle a été faite d'après les manuscrits syriaques du Vatican et de Paris. Cet écrit est identique au fragment intitulé : *Pænitentiæ Adæ*, condamné par le décret de Gélase.



cessent de faire le mal; la deuxième est réservée aux poissons et aux reptiles; la troisième aux abîmes inférieurs, la quatrième aux séraphins. « Avant mon péché, dit Adam, j'entendais le bruit de leurs ailes dans le paradis. » A cinq heures, c'est le tour de la mer. « On entend les grandes vagues élevant leur voix pour bénir Dieu. » A six heures a lieu l'assemblée des nuées; c'est un moment de terreur religieuse. A sept heures, toutes les puissances de la terre se reposent. Si à ce moment on prend de l'eau, et qu'on y mette l'huile sainte, on guérit à coup sûr les malades en les oignant de ce mélange. A huit heures, la terre qui reçoit la rosée du ciel, et voit l'herbe croître sur son sein, éclate en louanges. Enfin, nous avons l'adoration des hommes. Les portes du ciel s'ouvrent pour laisser passer leurs prières; celles-ci se prosternent et obtiennent tout ce qu'elles demandent. Quand le soleil se lève, la terre frémit d'une joie sublime, tous les êtres se recueillent dans le silence, jusqu'à ce que l'encens de l'adoration soit monté vers le ciel; alors les puissances se séparent. L'ordre de prières des heures du jour ressemble à celui des heures de la nuit. Citons ces mots remarquables : « Le Saint-Esprit descend et plane sur les eaux et les sources. Si l'Esprit du Seigneur ne descendait pas, et ne planait pas ainsi sur les eaux et les sources, le genre humain serait perdu, et les démons feraient périr d'un regard ceux qu'ils voudraient. » On voit combien la notion matérielle du sacrement se développait déjà dans les fonds obscurs où s'élaborent les légendes.

Un troisième fragment rapporte la prédiction du

Christ à Adam, après la chute. C'est le patriarche qui la redit à son fils Seth. Nous y trouvons cette belle parole : « Ne crains rien ; tu as voulu être Dieu, je te ferai Dieu. T'ayant créé à mon image, je ne permettrai pas que tu restes dans le *Shehol*. Après trois jours passés dans le tombeau, je reprendrai le corps que j'ai pris à ta race, puis, montant au ciel, je t'y ferai asseoir à la droite de ma divinité. » Le testament se termine par cette déclaration de Seth : « Moi, Seth, j'ai écrit ce testament après la mort de mon père Adam ; nous l'ensevelîmes moi et mon frère à l'orient du paradis. Et les anges et les vertus des cieux prirent part à ses funérailles, parce qu'il avait été créé à l'image de Dieu. Nous déposâmes près de lui, dans la même caverne dite des Trésors, son testament, l'encens et la myrrhe du paradis. C'est là que les mages vinrent chercher les parfums qu'ils offrirent à l'enfant Jésus. » Ce singulier écrit, qui renferme, comme on le voit, de grandes beautés, se termine par une classification des ordres et puissances tout à fait sur le modèle de l'Avesta.

Citons encore le livre de Jean *sur la mort de Marie* qui fait partie des apocalypses récemment publiées et qui est consacré à la glorification de la mère du Sauveur. Tous les apôtres sont mystérieusement convoqués des divers pays où ils poursuivent leur mission, afin d'assister à la mort de Marie. Ils célèbrent ses louanges dans des termes qui sans doute ne faisaient pas partie du texte primitif et qui ont été amplifiés et surchargés. Marie devient une sorte de médiatrice entre les hommes et son fils. A peine a-t-elle rendu le dernier

soupir que son corps est enlevé par les anges. C'est ce qu'on appelle déjà son assomption. Bien que la date de cet écrit ne soit pas certaine, il ne saurait remonter sous sa forme actuelle au troisième siècle [1]. Nous y trouvons le plein épanouissement et la floraison d'une tradition qui fut longue à se former et dont on ne saurait déterminer exactement le point de départ. Nous devons ranger dans la littérature apocalyptique le livre prétendu d'Hystaspe, le vieux roi mède, qui est mentionné par Justin Martyr et qui annonce la fin du monde par le feu [2] et l'*Apocalypse de Pierre*, qui annonce les terribles châtiments de l'avenir en termes bizarres [3]. Le lait des femmes en se coagulant formera des vers qui dévoreront leur sein et une flamme jaillira des yeux de leurs enfants pour les dévorer. Les chrétiens ont aussi introduit à l'exemple des Juifs des interpolations dans les *Oracles sibyllins* [4]. Quelques-unes de ces interpolations remontent à la plus haute antiquité chrétienne. La pre-

[1] La date de l'écrit intitulé *De Dormitione Mariæ* (auquel il faut joindre *Transitus Mariæ* A, *Transitus Mariæ* B) est difficile à fixer. Il est certain que les légendes qu'il contient ont pris leur source dans le premier siècle du christianisme, puisque Grégoire de Tours les reproduisait (Beda venerabilis, *Retract in Act. app.*, c. VII). Le décret de Gélase a condamné notre apocryphe. Quant aux autres apocalypses éditées par Tischendorf, celle de Paul remonte au temps de Théodose, et celle de Jean n'est mentionnée qu'au neuvième siècle. L'*Apocalypse d'Esdras* est d'une date incertaine et sans valeur au point de vue de la pensée chrétienne. Voir les *Prolégomènes* de Tischendorf.

[2] Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπις γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν. (Justin Martyr, *Apol.*, I, 20.)

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, 25. Clément d'Alexandrie connaissait l'*Apocalypse de Pierre* d'après Eusèbe, *H. E.*, VI, 14. Grabe, *Spicileg.*, I, 74.

[4] *Oracula sibyllina*, édit. Alexandre, 1869. Voir dans *Jésus, son temps, son œuvre*, p. 95 et suiv., ce qui se rapporte aux *livres sibyllins*, et spécialement aux interpolations juives.

mière fait partie du livre IV. La sibylle, après s'être donnée comme la prêtresse du Dieu suprême qui ne veut point d'un temple de pierre, décrit en vives couleurs les affreuses persécutions infligées aux hommes pieux. Le jour du châtiment approche. Néron, l'antéchrist, s'est retiré en Asie tout souillé de meurtres. Il va en revenir après la destruction du temple par Titus et déchaîner toute la puissance de l'antéchrist. Mais des signes terribles annonceront les jugements suprêmes; la terre sera ébranlée et le Vésuve vomira du feu. Néron sera anéanti et des cendres du monde actuel sortira une terre nouvelle où régneront les justes, c'est-à-dire ceux qui se seront fait baptiser à temps [1]. Le second oracle qui est au commencement du livre V a une couleur plus judaïque. Il annonce les mêmes jugements et les rattache aussi au retour de Néron. Il est d'une origine alexandrine, car c'est de l'Egypte qu'il s'occupe le plus [2]. Les rêves millénaires se donnaient ainsi carrière et se coloraient des teintes ardentes de l'ancienne apocalyptique des Juifs.

Nous avons tenu à donner une idée complète de cette littérature apocryphe qui a exercé en définitive une si grande influence sur le développement de la pensée chrétienne en se répandant dans l'atmosphère intellectuelle. Il nous est possible maintenant d'en tirer quelques conséquences non hasardées sur la marche de la tradition orale dont elle était tour à tour l'inspiration et l'écho. Tout d'abord nous y reconnaissons cet impérieux besoin de l'imagination populaire de donner une

[1] Liv. IV.
[2] Liv. V, v. 1.

forme vivante et colorée aux idées religieuses, cet instinct mythologique qui transforme rapidement les faits et profite de toutes les lacunes de l'histoire comme l'herbe se glisse dans les interstices d'un mur pour y pousser ses jets touffus. En effet, s'il est une période dans la vie de Jésus sur laquelle nos Evangiles canoniques aient gardé une grande réserve, c'est bien celle de l'enfance du Christ; c'est celle-là précisément qui sera transfigurée de préférence par la légende. Il lui suffit de se rattacher à la réalité par un point imperceptible pour prendre son élan. Ce qui ressort principalement de toute cette littérature apocryphe, c'est la tendance à enlever de plus en plus au christianisme le caractère de spiritualité qui le distingue et à le transformer en une religion d'autorité extérieure fondée uniquement sur des prodiges et aboutissant à une morale étroite. La doctrine de la rédemption est ou absente ou défigurée dans la tradition qui se forme peu à peu. Nulle part le sacrifice de Jésus-Christ n'est présenté dans sa vertu morale comme réconciliant le monde avec Dieu et rendant à l'âme pardonnée une vie nouvelle. La justification par la foi n'a point de place dans toutes ces élucubrations de la dogmatique courante et populaire. Tout en revient aux œuvres extérieures. La demeure céleste est construite pour chacun par ses aumônes et ses macérations. C'est ainsi que l'esprit même du judaïsme pharisaïque s'infiltre dans les âmes. La personne du Rédempteur n'est pas moins dénaturée que son œuvre. On supprime tout le côté humain et progressif de sa carrière terrestre, tout ce qui rappelle la réalité de son abaisse-

ment, on lui fait accomplir des prodiges sans nombre dès le berceau et on prépare ainsi cette métaphysique sèche et roide qui substituera au Christ des Evangiles le Christ bysantin, tel que le définit le concile de Chalcédoine. La vie chrétienne est également dépourvue des caractères de l'humanité normale; on substitue la perfection fantastique de l'ascétisme à la pratique simple et virile du devoir, on est ainsi sur la pente des conseils évangéliques et de la mutilation de la morale. Tandis que les Pères d'Alexandrie inaugurent avec éclat la grande apologie chrétienne qui fonde la certitude sur l'accord entre l'Évangile et la conscience, les masses ignorantes choisissent une voie plus courte, et une démonstration moins élevée, c'est celle de ces Juifs dont parle saint Paul, qui demandent des miracles. De là cette prodigalité de prodiges que nous avons constatée et qui sont destinés à établir la divinité de la religion nouvelle. C'est au nom de la même tendance que l'on cherche à multiplier les documents apostoliques. Exagérant sans mesure la valeur du droit écrit, si l'on peut ainsi dire, on oublie l'esprit pour la lettre et l'on se soucie bien moins de fonder sa croyance sur une interprétation rationnelle des Ecritures canoniques que d'en augmenter le nombre. Quand on a couvert du nom d'un apôtre une doctrine quelconque, fût-elle en opposition flagrante avec le Nouveau Testament, on croit que tout est tranché sans appel. C'est du moins l'opinion commune; aussi les faussaires sont-ils encouragés à mettre en circulation une foule d'écrits apocryphes. Ils ne l'auraient pas fait si la tentative eût été rendue inutile par

une notion vraiment chrétienne de l'autorité, qui se fût attachée au sens général de la révélation bien plutôt qu'à des textes isolés ou à l'invocation de tel ou tel nom. Une fois que le procès est vidé en dernière instance par la production d'un nom apostolique, on est singulièrement encouragé à fabriquer des pièces fausses. Du reste elles ne le sont pas absolument; il y a toujours un premier noyau de tradition plus ou moins véridique; c'est un fait minime, un mot mal compris, mais cela suffit pour une formation nouvelle de légendes et on n'éprouve aucun scrupule à couvrir tout ce qu'on met en circulation du même pavillon sacré. C'est sous des influences identiques que le matérialisme sacramentel fait son apparition; on s'attache de plus en plus au côté extérieur du rite, on en vient à identifier le baptême avec les lustrations païennes et l'on s'exprime sur la sainte cène dans des termes qui autorisent toutes les superstitions. Enfin on commence à peupler cette espèce d'Olympe chrétien où la créature sera bientôt adorée, et on place déjà à son sommet la Vierge mère dont l'apothéose ne s'arrêtera que quand elle sera complète. Telle est incontestablement la direction de ce courant de la tradition orale, qui pour le moment coule parallèlement à l'enseignement public de l'Eglise, et s'accommode aux tendances des classes ignorantes, tandis que la grande théologie d'Alexandrie s'établit sur les cimes un peu nuageuses de la spéculation. La tradition orale est une sorte de suffrage universel obscur qui finira par dicter ses volontés et obtiendra la consécration des autorités officielles.

LIVRE II.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE AU DEUXIÈME ET AU TROISIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE I

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

§ I. — *La foi universelle de l'Eglise au deuxième et au troisième siècle.*

La théologie chrétienne nous présente dans cette période de piété intense et de lutte incessante le développement le plus riche et le plus varié. On peut parler de grandes écoles, non pas opposées les unes des autres, mais très-différentes, élaborant les données fondamentales de l'Evangile avec une entière liberté. Nul pouvoir central n'existe; les synodes sont des réunions accidentelles et tout officieuses. Plus l'Etat se montre intolérant envers l'Eglise, plus celle-ci maintient son indépendance morale; car toujours aux prises avec la force brutale, elle ne peut jamais l'avoir pour complice, quand même elle serait tentée de proscrire l'er-

reur. Le tableau que nous tracerons du mouvement de la pensée chrétienne, à cette féconde époque, en fera ressortir l'élan et la liberté. Toutefois, elle n'en est pas moins demeurée profondément et constamment chrétienne, volontairement soumise à l'enseignement apostolique pris dans son ensemble. La spéculation théologique n'a jamais entamé, si je puis ainsi dire, le roc des vérités fondamentales; elle a respecté la pierre angulaire de l'édifice. Elle a eu, sans doute, ses imprudences et ses obscurités, mais la réalité substantielle de la croyance subsiste toujours. C'est que la foi de l'Eglise n'était pas à la merci des tâtonnements et des défaillances de la science religieuse. Elle était la possession inaliénable du cœur chrétien fondée sur l'expérience, et elle constituait un lien vivant et indestructible entre toutes les Eglises. C'est ainsi que la distinction si contestée entre les points fondamentaux et les points secondaires de la croyance se faisait d'elle-même, grâce au sûr instint de la pieté.

Plus on se sentait assuré de ne pas perdre ce trésor de la vérité salutaire que les apôtres appelaient le bon dépôt, plus on accordait de latitude aux recherches de la théologie, quand celle-ci ne compromettait pas, comme la gnose, le théisme chrétien. L'énergie de la résistance pour maintenir les points essentiels se conciliait avec une bienfaisante largeur; on ne s'imaginait pas perpétuellement que tout était compromis pour la moindre divergence dans la conception d'un même fait, également accepté de part et d'autre. La calme certitude de la foi bannissait les frayeurs insensées qui poussent aux

réactions ; car rien ne conduit plus promptement à l'asservissement des esprits que la peur de la recherche, qui dénote au fond plus d'incrédulité que de fermeté dans la conviction. Les croyances sérieuses et bien fondées sont tolérantes, précisément parce qu'elles ne se croient pas exposées à périr au premier choc. Plus elles sont religieuses et reposent d'aplomb sur la vie intime de l'âme, plus elles respectent les droits de la pensée et se gardent d'empiéter sur son domaine. Au contraire, la sèche scolastique qui transforme le christianisme en un système tout intellectuel ne permet pas qu'on enlève un anneau de la chaîne de ses déductions. Comme la formule dogmatique est pour elle l'essentiel, la moindre déviation la frappe au cœur, ou du moins au point sensible.

Etablissons rapidement en quoi consistait cette unanimité de la foi de l'Eglise au deuxième et au troisième siècle. Je ne pense pas que dans un temps où l'on luttait énergiquement contre la gnose, on eût désigné la foi chrétienne par le nom d'orthodoxie, car on eût craint de favoriser par ce mot une notion purement scientifique de la religion. On voulait moins que jamais en faire une opinion correcte sur Dieu ; elle était essentiellement morale et vivante, sans être vague et indécise, comme nous allons le prouver. Nous nous bornerons à un rapide exposé, car la démonstration proprement dite ressortira avec éclat de la peinture que nous tracerons plus tard du culte de l'Eglise et de la vie chrétienne. Nous nous contenterons de quelques indications péremptoires.

La foi chrétienne, à cette époque, comme toujours, a pour objet suprême Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde. C'est à sa personne que la religion tout entière est rattachée. Comment en serait-il autrement, puisqu'il est le médiateur entre le ciel et la terre, celui qui a rétabli le lien brisé entre l'humanité et Dieu? Ce lien n'est-il pas la condition essentielle de cette relation sacrée entre l'homme et son Créateur, qui s'appelle la religion? Jésus-Christ n'est pas simplement considéré comme l'initiateur d'un culte nouveau ou un parfait modèle de religion. Non, il est l'objet même de la religion qu'il a fondée; il est au centre de la vie, au centre de la piété. Rien n'est plus éloigné du sentiment universel de l'Eglise que les notions unitaires. Si, comme nous le verrons, la théologie, même animée d'un souffle évangélique, ne trouve pas des explications suffisantes et toujours correctes de cette adoration du Christ, le fait n'en subsiste pas moins avec sa catholicité indiscutable. Il suffirait, pour s'en convaincre, de se rappeler le rôle que la foi en Jésus joue dans le martyre. Le chrétien qui est jeté en prison et qui comparaît devant le tribunal du proconsul, pour de là monter sur le bûcher ou descendre dans l'arène, accepte toutes les privations et toutes les douleurs pour le Rédempteur; c'est avec son nom sur les lèvres qu'il lutte contre ses juges et qu'il affronte ses bourreaux. Il est prêt à aller, selon l'expression de la jeune chrétienne de Lyon, partout où l'Agneau le conduira. Qu'on relise le tableau que nous avons tracé de ce long et sanglant combat entre la Rome impériale et l'Eglise, et l'on se convaincra que chaque

confesseur avait la conviction intime qu'il se devait tout entier à son Maître divin ; que celui-ci avait un droit total sur sa vie, sur ses affections les plus chères, sur tout son être. Le martyre est en lui-même une confession de foi, la proclamation énergique que l'on doit tout quitter pour Jésus, tout lui sacrifier, c'est à ses pieds que les palmes du glorieux supplice sont jetées. Sa devise est bien celle d'Ignace : *Tout, pourvu que j'obtienne Jésus-Christ*[1] *!* Participer à sa coupe est le suprême bonheur[2]. Si le cachot s'illumine pour le condamné, c'est que dans ses visions il a vu se détacher lumineuse, sur l'ombre qui l'enveloppe, la tête du crucifié. Nous avons déjà montré comment cette foi ardente, absolue au Christ, qui implique qu'il est le tout de l'âme, revit dans les symboles expressifs tracés avec une naïveté sublime sur les sombres parois des catacombes. Là est la confession de foi de l'Eglise immolée, qui a été tracée d'une main émue à la lueur des bûchers. Tandis que la représentation incessamment multipliée du bon Pasteur rapportant sur ses épaules la brebis perdue, rappelle l'amour rédempteur et le fait central de l'Evangile, la présence du Fils de Dieu dans la fournaise sept fois chauffée redit ce qui fait la consolation suprême, la joie triomphante des confesseurs de la nouvelle alliance. D'innombrables inscriptions, accompagnées de symboles parlants, rapportent au Christ la paix des chrétiens dont la dépouille a été pieusement déposée près des martyrs. Le monogramme de son nom, le poisson, l'an-

[1] Ignace. *Epist. ad Roman.*, 4.
[2] *Acta martyr. Polyc.*, c. 14.

cre sous la croix, indiquée elle-même d'un trait rapide et mystérieux, peuplent de son souvenir ce champ de la mort. Enfin, l'enfant Jésus dans les bras de sa mère est fréquemment proposé à la prière [1].

La manifestation de la croyance, quand elle est involontaire et mêlée à la vie de tous les jours, a un caractère particulièrement irrécusable. Or, il est certain que l'existence tout entière est rattachée au souvenir et à la pensée du Rédempteur; elle est frappée à son empreinte. Le premier jour de la semaine, dont la célébration a été librement substituée au sabbat pour les nécessités du culte comme pour celles de la piété individuelle, porte son nom; le dimanche est le jour du Seigneur, l'anniversaire de sa résurrection [2]. Bientôt, on consacra le mercredi et le vendredi à la commémoration de ses humiliations et de sa mort; on les appelait des stations. L'année subit la même transformation; les grandes solennités juives, qui toutes rappelaient les miracles éclatants de Jéhovah pour son peuple, sont remplacées par les fêtes chrétiennes dont le cycle primitif comprenait l'anniversaire de la naissance du Christ, la Pâque et la Pentecôte [3]. On leur donne une si grande importance, que l'une des discussions les plus graves du second siècle, entre l'Orient et l'Occident chrétien, roule sur la détermination de la date à laquelle la Pâque doit être célé-

[1] Voir les pages sur les catacombes dans le premier volume de la deuxième série de mon histoire (liv. I, c. II, § 2). Nous y reviendrons avec détail dans notre dernier volume, consacré en partie au culte et à la vie chrétienne.

[2] *Epist. ad Barnab.*, c. 15. Justin Martyr. *Apol.*, I, 67.

[3] Gieseler, *Kirchen-Geschichte*, vol. I, c. II, § 53 ; c. IV, § 70.

brée. Les *Constitutions apostoliques* vont plus loin; elles règlent la journée comme la semaine et l'année, et chaque heure marque au cadran un souvenir évangélique [1]. Nous nous bornons à mentionner ces pratiques de l'ancienne Eglise, dont l'exposé complet ne doit pas être présenté d'une manière anticipée. Nous n'en tirons qu'une seule conséquence: c'est que l'adoration du Christ est à la base de la vie générale dans l'Eglise, et la marque tout entière de son sceau.

N'est-ce pas ce qui ressort également du culte que nous ne voulons considérer, pour le moment, que dans ses traits les plus généraux? Où trouver une profession de foi plus claire que dans les deux grands sacrements de l'Eglise? Le baptême est l'enrôlement dans la milice sacrée; il remplace la circoncision et incorpore le néophyte au peuple de Dieu, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; parfois même, toute la formule est réduite au seul nom de Christ, tant il est associé intimement aux deux autres noms. Le double acte du baptême, l'ensevelissement dans l'eau et la réapparition à la lumière, se rattache à la mort et à la résurrection du Rédempteur; aussi ne peut-on l'administrer sans confesser l'Evangile tout entier. La communion, célébrée comme le grand mystère chrétien, est le Saint des Saints du culte. Qu'on parcoure tous les fragments liturgiques qui nous sont restés, on les verra pénétrés du sentiment de la rédemption par le sang de la croix et de l'adoration de la victime d'expiation. Il n'est pas possible, même à l'esprit

[1] *Constit. Eccl. Ægypt.*, canon 62. Dans les *Analecta Antenicæna* de Bunsen, vol. II, p. 478.



de système le plus audacieux, de tirer autre chose de la table eucharistique et de la réduire à un rite sans mystère. « Ce repas, dit Justin, s'appelle eucharistie, car il n'est permis d'y participer qu'à celui qui croit à ce qui est enseigné par nous, et qui a reçu le baptême pour la rémission de ses péchés et la nouvelle naissance [1]. » Les prières et les cantiques, qui occupent une large place dans le culte, et que nous retrouvons dans les documents liturgiques, épanchent à flots pressés cette adoration pour le Dieu Sauveur, en retraçant dans un langage coloré et ardent jusqu'au lyrisme l'œuvre rédemptrice et ses phases principales. Je ne citerai qu'un seul fragment de la liturgie alexandrine : « Nous te rendons grâce, Seigneur, par ton Fils bien-aimé Jésus-Christ, que tu as envoyé dans les derniers jours pour être notre Sauveur et notre Rédempteur. C'est bien là le Verbe qui vient de toi, et par lequel tu as fait toutes choses. Il a été fait chair et il a été manifesté ton Fils par l'Esprit-Saint. » La doxologie est ainsi conçue : « Accorde-nous ton Saint-Esprit, pour la confirmation de notre foi dans la vérité, afin que tes saints te célèbrent et te louent dans ton Fils Jésus-Christ, dans lequel tu as la gloire et la puissance dans ta sainte Eglise, dès maintenant au siècle des siècles. » La prière se termine par ces mots : « Au nom de ton Fils unique, dans lequel à toi avec lui et le Saint-Esprit soient honneur et puissance à jamais ! » Ailleurs, dans cette même liturgie, l'invocation s'adresse

[1] Ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι. (Justin, *Apol.*, II, p. 97). Voir la *Liturgie de l'Eglise d'Alexandrie*. Bunsen, *Analecta Antenicæna*, t. III, p. 101.

franchement à Jésus-Christ : « Nous te louons, nous te célébrons, ô Dieu, roi céleste, Père tout-puissant ! O Seigneur, Fils unique, Jésus-Christ, Agneau de Dieu, Fils du Père, aie pitié de nous, reçois notre prière. »

Il n'est pas jusqu'aux adversaires de l'Eglise qui ne rendent témoignage à sa foi, témoin le fameux passage de la lettre de Pline sur les hymnes que les chrétiens adressent au Christ comme à leur Dieu. Rappelons-nous, en outre, les attaques du Juif Tryphon et du philosophe païen Celse contre l'idée que le Nazaréen ait été le Fils du Très-Haut, et plus spécialement contre l'incarnation [1]. Après cette confession implicite de la foi de l'Eglise, plus péremptoire qu'aucune autre, nous avons des témoignages formels et précis sur les croyances communes à tous les chrétiens. Nous n'avons pas à examiner actuellement sous quelles influences se forma l'idée d'une règle de foi plus ou moins imposée ; ce serait aborder prématurément le développement dogmatique de la notion d'autorité qui dépend de toute la direction de la pensée religieuse. Mais à part cette question spéciale et délicate, les déclarations des Pères suffisent pour mettre en pleine lumière ce qui constituait la foi universelle de la chrétienté du deuxième et du troisième siècle. Justin Martyr nous donne un résumé très-clair de ce que l'Eglise de son temps reconnaissait comme l'accomplissement des prophéties : « Les saints oracles, dit-il, nous annoncent celui qui, né d'une vierge, devait, une fois l'âge viril atteint, guérir toute maladie et

[1] Pline, *Epist.*, lib. X, ép. 46. Justin, *Dial. cum Tryph.*, p. 250 (édit. de Paris). Origène, *Contra Cels.*, IV, 2 et suiv. (*Opera*, I, 503-506.)

toute langueur, et ressusciter les morts, puis, haï autant que méconnu, être crucifié, mourir, ressusciter, remonter au ciel. C'est notre Jésus-Christ qui est appelé le Fils de Dieu, ce qu'il est en réalité [1]. » Le passage suivant d'Irénée est plus explicite encore sur la foi commune à toutes les Eglises :

« Les apôtres et leurs disciples ont transmis à l'Eglise, qui est répandue sur le monde entier jusqu'aux confins de la terre, la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre, les mers et toutes les choses qui y sont contenues, et en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné pour notre salut, et dans le Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les dispensations divines et l'avénement du Fils, et sa passion et sa résurrection d'entre les morts, et son ascension en son corps dans les cieux et sa descente du ciel de la gloire du Père, pour renouveler toutes choses, ressusciter toute chair humaine, et pour que tout genou dans le ciel, sur la terre et sous la terre, fléchisse devant Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu, notre Sauveur et notre roi, selon le bon plaisir du Père invisible, et que toute langue le confesse, que toute langue lui rende témoignage, et qu'il exerce la justice, le jugement universel. Il condamnera au feu éternel les esprits pervers, les anges rebelles et les apostats, ainsi que les impies, les injustes, les désobéissants et les blasphémateurs parmi les hommes. Mais pour les justes et les saints, pour ceux qui auront gardé les commandements et seront demeu-

[1] Justin, *Apol.*, II, p. 73.

rés dans son amour, soit dès le début, soit après leur repentir, il leur réserve l'immortalité et la gloire éternelle[1]. » Voilà pour la seconde moitié du deuxième siècle.

Ecoutons Tertullien, au commencement du troisième. Il nous donne trois résumés de la foi universelle. Je reproduis le plus court et le plus précis : « Il n'y a qu'une seule règle de foi. Elle consiste à croire en un Dieu unique, tout-puissant créateur du monde, et dans son Fils Jésus-Christ, né de la vierge Marie, crucifié sous Ponce-Pilate, ressuscité des morts le troisième jour, reçu dans le ciel, siégeant maintenant à la droite du Père, devant revenir juger les vivants et les morts par la résurrection de la chair[2]. » Ecoutons Origène : « Voici le résumé de ce qui nous a été transmis par la prédication apostolique. Tout d'abord, il y a un seul Dieu qui a tout créé et formé, qui a fait toutes choses du néant. Dieu de tous les justes, depuis la création et la formation du monde, Dieu d'Adam, d'Abel, de Seth, d'Hénoc, de Noé, de Sem, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, des douze patriarches, de Moïse et des prophètes. Ce Dieu, dans les derniers temps, comme il l'avait annoncé par les prophètes, a envoyé notre Seigneur Jésus-Christ, tout d'abord pour appeler à lui Israël, puis les

[1] Τοῦτο τὸ κήρυγμα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία καιπὲρ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη ἐπιμελῶς φυλάσσει. (Irénée, *Hæres.*, I, 3.)

[2] « Regula fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi creatorem et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in cœlis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. » (Tertullien, *De virg. vel*, c. I.)

Gentils, après la perfidie du peuple d'Israël. Ce Dieu juste et bon est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ; il a donné la loi, les prophètes et les Evangiles. Il est le Dieu des apôtres, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament. Jésus-Christ, qui est venu dans le monde, est né du Père avant toute créature. Après avoir coopéré avec son Père dans la création de l'univers, car toutes choses ont été faites par lui, dans les derniers temps, il s'est anéanti et s'est fait homme et incarné, lui qui était Dieu, et il est demeuré ce qu'il était, c'est-à-dire Dieu, en devenant homme. Il a revêtu un corps semblable au nôtre, et qui n'en différait que parce qu'il était né d'une vierge et de l'Esprit-Saint. La naissance, comme la souffrance de ce Jésus, a été en vérité; il n'a point enduré en apparence la mort commune, il est mort réellement; il est vraiment ressuscité des morts, et s'est entretenu avec ses disciples après sa résurrection. D'après cette même tradition des apôtres, le Saint-Esprit est uni en honneur et en dignité au Père et au Fils [1]. »

A la même époque, les catéchumènes d'Alexandrie étaient appelés à formuler leur foi dans ces termes : « Je crois dans le seul vrai Dieu le Père tout-puissant, et dans son Fils unique Jésus-Christ notre Seigneur et Sauveur, et dans le Saint-Esprit qui donne la vie [2]. »

[1] Origène, *De Princip.*, I, *Præfatio*, 4.

[2] Πιστεύω εἰς τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, θεὸν τὸν πατέρα τὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν χριστὸν τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν. *Constit. Eccl. Ægypt.*, II, 46. (Bunsen, *Antenicæna*, III, 91.) Les mots qui suivent : ὁμοούσιον τριάδα sont une interpolation du quatrième siècle. Le troisième siècle rejetait encore l'expression ὁμοούσιος comme le prouve la condamnation de Paul de Samosate.

C'était un premier développement de la simple formule du baptême dont on s'était longtemps contenté. A la fin du troisième siècle, cette simple profession de foi s'était beaucoup surchargée, comme on peut s'en convaincre par le symbole contenu au septième livre des *Constitutions apostoliques* qui remonte à cette date. Il est ainsi conçu : « Je m'engage au Christ, et je suis baptisé dans la foi au Dieu unique, incréé, souverain, en Jésus-Christ, qui a créé et formé l'univers, et duquel procèdent toutes choses. Je crois au Seigneur Jésus, son Fils unique, le premier-né de toute création, engendré avant les siècles par le bon plaisir du Père, non créé, par qui ont été faites toutes choses dans le ciel et sur la terre, les visibles et les invisibles; dans les derniers temps, il est descendu du ciel et a revêtu notre chair. Il est né de la sainte vierge Marie. Il a vécu saintement dans le monde, conformément aux lois de son Dieu et Père. Il a été crucifié sous Ponce-Pilate; il est mort pour nous, et après sa passion, il est ressuscité pour nous le troisième jour, et il est remonté au ciel où il est assis à la droite du Père. Il en reviendra avec gloire à la consommation du siècle pour juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin. Je suis baptisé dans le Saint-Esprit, qui est le Paraclet, qui a agi depuis le commencement du monde dans tous les saints, qui ensuite a été envoyé aux apôtres selon la promesse de notre Seigneur Jésus-Christ, et après les apôtres à tous ceux qui croient, au nom de la sainte Eglise, la résurrection de la chair, la rémission des péchés, le règne des cieux et la vie éternelle[1]. »

[1] *Constit. Apost.*, l. VII, 41.

Nous retrouvons là, sous une forme un peu prolixe, toutes les parties essentielles du symbole dit des apôtres. L'analogie est plus frappante dans la formule concise qui avait cours dans l'Eglise d'Afrique au temps de Cyprien. Sauf les deux derniers articles, c'est exactement notre symbole actuel; on reconnaît qu'il est composé de la formule du baptême dans laquelle on a intercalé la règle de foi telle que nous la lisons dans Tertullien [1]. Personne ne prétend alors le faire remonter aux apôtres, comme on l'essayera avec succès dès la fin du quatrième siècle; on y reconnaît une simple et naturelle dilatation de la confession de foi primitive des néophytes, qui ne fait que résumer la croyance générale de l'Eglise depuis trois siècles [2]. Nous pouvons donc le considérer comme le vrai symbole de ces premiers âges; il exprime avec simplicité, sous une forme d'exposition historique, mais non sans tenir compte des grandes hérésies gnostiques qui avaient si profondément agité les esprits, les croyances qui faisaient la joie et la force de la chrétienté primitive. Ce symbole est bien élevé au-dessus de la théologie; il ne saurait être détruit par elle, et on le retrouve en substance dans tous les grands systèmes qui essayent de donner une explication satisfaisante de la vérité salutaire, après qu'elle a été saisie et possédée par le cœur de chaque croyant.

[1] Cyprien, *Epist.*, 697.

[2] Voir le livre de M. Nicolas : *Le Symbole des Apôtres. Essai historique.* Paris, 1867, c. IV. Voir aussi l'excellente brochure de M. Viguier sur le même sujet et l'*Histoire du Credo* par A. Coquerel fils. Germer-Baillière, 1869, sous la réserve des points de divergence entre nous et ces honorables auteurs.

Au reste, les Pères se rendent parfaitement compte de la différence qui existe entre la simple foi et la science religieuse. Ils ne veulent pas que la première soit comprise dans les tâtonnements et les incertitudes de la seconde. Justin Martyr déclare que le fait de la divinité du Christ n'en subsistera pas moins, si ses explications sont trouvées insuffisantes. « O Tryphon ! dit-il, Jésus-Christ ne cessera pas d'être le Fils de Dieu, même si je ne réussis pas à prouver qu'il préexiste comme le Fils de Celui duquel tout procède. Il sera juste de m'accuser d'être tombé dans quelque erreur, mais non de nier qu'il est le Christ[1]. » Ainsi, nous sommes avertis que les défaillances de la spéculation ne sauraient ébranler la foi du cœur qui subsiste au travers des efforts souvent trompés de la science. Origène trace d'une main non moins ferme la ligne de démarcation entre la foi et la théologie. Après avoir donné le résumé des croyances universelles des chrétiens que nous avons cité, il ajoute : « On ne voit pas clairement s'il faut admettre que le Fils de Dieu a été ou non engendré. Mais de telles questions doivent être résolues par l'étude de la sainte Ecriture et une recherche sagace[2]. » Ainsi se concilient les nécessités de la foi, qui ne doit pas être incertaine, et celles de la science chrétienne qui, dans les limites de la révélation, doit avoir le champ libre. On ne peut tirer aucun système d'école, aucune for-

[1] Οὐκ ἀπόλλυται τὸ τοιοῦτον εἶναι χριστὸν τοῦ θεοῦ, ἐὰν ἀποδεῖξαι μὴ δύνωμαι ὅτι καὶ προυπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεός. (Justin, *Dial. cum Tryph.*, 267.)

[2] Origène, *De Princip.*, I, *Præfatio*, 4.

mule scolastique des simples documents où revit le christianisme primitif. Voilà pourquoi il se prête admirablement au mouvement de la pensée, à ses recherches saintement hardies; il ne l'arrête pas par d'aveugles anathèmes; mais s'il ne la préserve pas d'erreur, il la garde de naufrages comme un lest sacré. Rien n'égale la puissance d'une foi si sûre d'elle-même, stricte et sévère sur les points essentiels, mais pleine de largeur pour tout ce qui est du domaine proprement scientifique. Il est vrai que plus on se rapproche de la fin de cette période, plus on voit l'Eglise tendre à forger le joug de la tradition et de l'autorité ecclésiastique; mais il a dû être frappé sur l'enclume impériale pour peser de tout son poids sur la théologie. La liberté primitive n'a été que peu à peu aliénée; il a fallu l'effort combiné des grands conciles et des protecteurs couronnés pour la supprimer tout à fait.

§ II. — *Les écoles et les tendances dans le développement dogmatique du second et du troisième siècle.*

Nous avons maintenant à décrire le développement de la théologie chrétienne au second et au troisième siècle, en laissant de côté la question apologétique déjà traitée et les débats ecclésiastiques réservés pour la conclusion du livre. Les hommes qui exercèrent l'influence prépondérante sur ce développement nous sont connus. Nous n'avons pas affaire à des êtres de raison, à des abstractions. Il nous est facile de retrouver dans chaque système celui qui l'a conçu, élaboré, et d'y sai-

sir en quelque sorte sa physionomie morale. Nous n'avons plus maintenant qu'à nous occuper des doctrines elles-mêmes.

Deux écueils doivent être ici écartés. Il faut se garder tout autant de l'esprit de système qui applique aux faits ses généralisations hardies et les y plie au besoin, quitte à les mutiler, que du fractionnement indéfini qui enlève aux idées leur vraie signification en les détachant de l'ensemble ou de la pensée mère dont elles dépendent. Le procédé généralisateur a été poussé aux dernières limites dans l'histoire de la doctrine chrétienne par deux écoles en tout point opposées, sauf sur cette question de méthode. L'école de l'orthodoxie à tout prix en a usé tout autant que l'école de la spéculation à outrance; l'une et l'autre refont l'histoire au lieu de s'y conformer et commencent par y mettre ce qu'elles désirent y trouver. C'est surtout en ce qui concerne le dogme du second et du troisième siècle, que l'arbitraire des interprétations s'est donné de part et d'autre libre carrière. Plus tard la théologie prend une forme arrêtée, rigoureusement délimitée et qui se prêterait avec difficulté à une transformation totale. Il n'en est pas de même à l'époque où elle est en quelque sorte à l'état d'élaboration; avec un peu de bonne volonté et quelques efforts on arrive à tirer à soi les idées réfractaires; mais aussi, pour le plaisir de retrouver son propre symbole, on a perdu le sens de la réalité et on a dénaturé l'histoire.

C'est là le grand reproche que nous faisons à ce que nous avons appelé l'orthodoxie à tout prix, soit dans le

sens catholique, soit dans le sens protestant. Le plus modéré parmi les historiens du dogme au sein du catholicisme est l'un des plus anciens et des plus savants. Le père Petau essaye bien, dans son grand livre *sur la Théologie dogmatique* [1], d'établir l'unanimité de tous les docteurs des premiers siècles, afin de demeurer fidèle au principe de Vincent de Lérins sur l'orthodoxie traditionnelle qui doit être retrouvée en tout lieu, en tout temps et chez tous les docteurs [2]. Néanmoins, à propos du dogme de la Trinité, il reconnaît plus d'une divergence chez les premiers Pères; il cherche à les atténuer en déclarant tantôt qu'elles sont insignifiantes et ne sont imputables qu'aux défectuosités du langage théologique, tantôt qu'elles résultent des nécessités et des embarras de l'apologétique chrétienne [3]. Cependant, quand il en vient à l'exposition même de la doctrine de ces Pères, il avoue que Justin, Athénagore et Théophile d'Antioche ont enseigné la subordination du Fils au Père [4]. Bossuet, dans la polémique qu'il soutint contre Jurieu, à l'occasion de son *Histoire des variations*, se garde bien de faire cette concession. Dans une discussion admirable de lucidité et d'éloquence nerveuse, il s'efforce d'écarter tout sens suspect des textes les plus difficiles de Justin Martyr ou d'Athénagore, et de les ramener à l'orthodoxie de Nicée; son argumentation ne cesse pas d'être générale et vague, malgré ses airs de force. Son beau

[1] *De theologicis dogmatibus*. Edit. de Paris, 1644.
[2] « Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper. »
[3] *De theolog. dogmat.*, vol. II, Préface, § 12.
[4] *Id.*, vol. II, c. 3.

langage ne parvient pas à dissimuler la faiblesse de son exégèse. Il en revient toujours à dire qu'il n'est pas possible que de grands saints, martyrs du Christ, aient affaibli la notion de son éternelle divinité. Avec une telle méthode on ne recherche plus simplement ce qui a été, mais on prétend retrouver toujours ce qui aurait dû être au point de vue du système adopté [1]. Malheureusement elle est encore suivie par un grand nombre d'historiens, en Allemagne et en France; on la retrouve avec tous ses inconvénients dans l'histoire du dogme d'Henri Klée [2], ouvrage d'ailleurs savant qui noie les divergences des doctrines dans l'accord fondamental de la tradition, en atténuant plus que de raison toutes les dissonances. « La croyance générale, dit-il, s'est exprimée par les croyances particulières. » De là à forcer le sens des croyances particulières il n'y a qu'un pas, et ce pas est constamment franchi par l'auteur. L'*Histoire des dogmes des temps antérieurs à Nicée* de Schwane, déploie plus de science pour arriver au même résultat, tout en faisant quelques concessions sur l'imperfection des formules dogmatiques des Pères du second siècle [3]. Mœhler, dans sa *Patrologie*, maintient l'orthodoxie immaculée des premiers apologistes, et malgré son riche savoir et sa belle méthode d'exposition, il révèle d'emblée le parti pris qui empêche l'étude impartiale des

[1] *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu. Œuvres de Bossuet*, édit. Didot, t. IV, p. 298 et suiv.

[2] *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, par Henri Klée, traduit de l'allemand par l'abbé Mabire. Paris, Lecoffre, 1848.

[3] *Dogmengeschichte der vornicænischen Zeit* Von Jos. Schwane. Münster, 1862.

faits [1]. Nous adressons un reproche identique aux travaux du même genre, publiés en France depuis quelques années. Sous la désignation d'un *Cours d'éloquence sacrée*, M. l'abbé Freppel, chanoine de Sainte-Geneviève, présente un tableau complet de la littérature chrétienne des premiers âges jusqu'à la fin du troisième siècle. Il y déploie une érudition très-vaste et jette un vif intérêt sur son exposition toujours lucide. Elle manque cependant de la haute impartialité qui ne demande à l'histoire que ce qu'elle peut donner, car lui aussi ramène de force à l'orthodoxie du quatrième siècle les pensées souvent flottantes des Pères de l'âge précédent [2]. L'ouvrage le plus considérable consacré à l'histoire du dogme avant Nicée, est le savant livre de Mgr Ginoulhac, évêque de Grenoble, intitulé : *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Eglise* [3]. Le titre indique la méthode. C'est le dogme catholique que l'auteur veut retrouver dans toute sa rigueur, dès le second siècle. Il commence par l'exposer sur chaque article tel qu'il est officiellement consacré, puis il ramène tous les textes, même les plus récalcitrants, à la formule orthodoxe, sans admettre un instant l'hésitation et l'élaboration. Justin Martyr, Athénagore et Tertullien en remontrent à Athanase sur la trinité. Il n'est pas possible de

[1] *La Patrologie, ou Histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne.* Œuvre posthume de J. Mœhler. 2 vol., trad. par Jean Cohen. Paris, 1842.

[2] *Cours d'éloquence sacrée* (comprenant les Pères apostoliques, les apologistes, Tertullien). Paris, Bray, éditeur.

[3] Paris, Durand, 1866. 1re édition.

manquer davantage aux conditions les plus élémentaires de la science, malgré une incontestable érudition. Nous aurons plus d'une occasion d'en fournir des preuves concluantes dans l'examen de la théologie d'avant Nicée.

Toutes les orthodoxies étroites se rencontrent dans cet *à priori* qui fait la leçon à l'histoire au lieu de se laisser instruire par elle. On sait combien l'idée que la moindre divergence ait pu se produire dans l'antiquité chrétienne sur la trinité ou la rédemption, était étrangère à l'école évangélique anglaise qui a tant contribué au réveil de la foi au commencement du siècle, mais qui a plié longtemps à son joug la pensée religieuse dans nos pays de langue française. La seule mention d'une histoire de dogme lui eût été en scandale. Elle prétendait elle aussi retrouver une tradition immaculée, qui de la Réforme aux Vaudois et des Vaudois aux premiers temps du christianisme, formât une chaîne non interrompue de pure doctrine. Qu'on lise l'*Histoire de l'Eglise* de Milner, l'un des livres les plus populaires de cette école, on verra ce que devient l'originalité féconde des grandes fractions de l'Eglise primitive en Orient et en Occident[1]. Les diversités se fondent dans une même teinte grise, la sèche scolastique protestante du dix-

[1] *Histoire de l'Eglise chrétienne jusqu'au milieu du seizième siècle*, par J. Milner. Traduit de l'anglais. Paris, 1831. Voir en particulier vol. I, c. 2, où l'auteur retrouve toute son orthodoxie dans les trois premiers siècles. Clément d'Alexandrie et Origène méritent seuls à ses yeux une mention sévère, pour avoir reconnu quelques bons éléments dans la philosophie païenne, mais en définitive ils ont été orthodoxes comme les autres. Ce livre est un chef-d'œuvre d'ignorance bigote.

septième siècle est reportée jusqu'à l'époque d'Irénée, d'Hippolyte et d'Origène.

C'est ainsi que l'esprit de système fausse aussi bien l'histoire sous le drapeau de la Réforme que sous celui du catholicisme. Il est juste de reconnaître que le mouvement scientifique du dix-neuvième siècle a contribué à élargir les appréciations dans les deux camps. Il est inutile de rappeler ici les grands travaux de l'école évangélique allemande, ces vastes et consciencieuses histoires du dogme auxquelles nous avons sans cesse renvoyé nos lecteurs. Ils avaient été devancés par les écrits polémiques de Jurieu contre Bossuet. Basnages, dans son savant ouvrage sur l'*Histoire de l'Eglise et de sa succession*, constate les divergences des Pères, tout en étant trop disposé à chercher à côté du grand courant un mince filet de pure doctrine qui maintienne la tradition des apôtres. Le catholicisme contemporain a essayé d'entrer dans cette voie libérale et scientifique par le livre remarquable du Dr Newmann, *sur le développement de la doctrine chrétienne* [1]. L'ingénieux auteur reconnaît sans hésitation les variations de la théologie primitive ; il distingue entre le fait originel et sacré qui constitue à ses yeux le christianisme immuable, et les explications de ce fait ; celles-ci sont susceptibles de progrès, de développement, et serrent toujours de plus près les divines réalités. Le Dr Newmann a beau prétendre que ce développement s'est poursuivi

[1] *Histoire du développement de la doctrine chrétienne* de J.-H. Newmann. Ouvrage traduit de l'anglais. Paris, 1848.

au sein de l'Eglise catholique dans sa ligne normale, sous la direction d'une autorité infaillible, qui elle-même a eu besoin de se préciser; il n'en conserve pas moins le droit de constater les divergences des premiers Pères, sans se croire forcé à les dissimuler, et il peut rester un historien impartial et sincère. Cette tentative scientifique, poursuivie avec un grand savoir et une rare finesse d'esprit, mérite d'être signalée; elle indique aux théologiens catholiques le seul moyen d'aborder sérieusement l'histoire de la doctrine, sans lui faire violence. Reconnaissons toutefois que l'essai du Dr Newmann a été isolé, et que la méthode historique d'un traditionalisme absolu à la façon de Vincens de Lérins prédomine encore d'une façon très-regrettable pour la science religieuse.

L'école de l'*à priori* reparaît au bord opposé de la stricte orthodoxie catholique ou protestante. Là elle parle au nom de la philosophie transcendante; elle a eu l'honneur d'avoir pour représentant l'illustre Baur, qui a mis son immense savoir et sa dialectique serrée au service de la philosophie de Hegel. Qu'on lise son livre sur l'histoire des trois premiers siècles, dans lequel on admire une merveilleuse finesse d'analyse dans l'exposition des divers systèmes; il nous présente la succession des doctrines comme le développement fatal d'un théorème métaphysique qui marche tout seul. C'est toujours l'évolution de l'esprit infini, qui de l'affirmation tire la négation pour aboutir au fécond devenir d'où procède une évolution nouvelle parcourant des phases identiques. C'est ainsi que le judéo-christia-

nisme et le paulinisme forment la première antithèse qui se résout dans la large spéculation du quatrième Evangile. Nous avons ensuite l'opposition du gnosticisme et du montanisme aboutissant à une synthèse nouvelle qui est la catholicité du troisième siècle, tout ensemble spéculative à Alexandrie et réaliste à Rome. Cet *à priori* philosophique, malgré le savoir et le talent supérieur de l'historien, aboutit à une vraie fantasmagorie [1].

Si l'histoire du dogme doit éviter les généralisations de l'esprit de système, elle n'est pas autorisée à se jeter dans un autre extrême en pratiquant la méthode du fractionnement indéfini; c'est ce qui lui est trop souvent arrivé. Combien de livres très-estimés dans lesquels toute la dogmatique d'une période est rangée sous des titres de chapitres généraux, tels que l'inspiration des Ecritures, la trinité, la rédemption; les citations des Pères sont placées à la suite les unes des autres, comme s'ils avaient tous travaillé à la même trame théologique ! Cette classification est tout à fait fautive. En effet, une doctrine reçoit son vrai sens du milieu où elle se produit, et de sa relation avec le système dont elle fait partie. Nous admettons qu'on range les théologiens par école ou par groupe quand l'affinité entre eux est évidente, mais on ne produit que la confusion quand on élargit le cadre au point d'y faire rentrer à la fois toutes les tendances d'une grande époque. Notre premier soin sera donc de marquer nettement les

[1] On le retrouve exposé dans les divers ouvrages de Baur et spécialement dans ses *Leçons sur l'histoire du dogme* publiées après sa mort. A

écoles, puis de chercher dans leurs représentants les plus éminents qu'on peut considérer comme leurs chefs, la pensée maîtresse autour de laquelle le système s'est organisé. Cette pensée maîtresse, nous la trouverons toujours dans la conception du rapport entre l'homme et Dieu, qui est au fond l'idée essentielle de la religion, car qui dit religion dit le mode de relation entre la créature et son Créateur. Selon que cette conception implique plus ou moins l'harmonie entre l'humain et le divin ou plutôt le rétablissement de cette harmonie, tout le système prendra une direction différente. La notion de la rédemption influe profondément sur toute la théologie. C'est elle qui détermine les idées que l'on se fera sur la personne même du Christ, et sur l'union de l'humanité et de la divinité en lui. La grande question de la foi justifiante et des œuvres, celles du sacrement, de l'autorité ecclésiastique dépendent de la solution donnée au premier problème. En effet, si l'homme est vraiment réconcilié avec Dieu par le sacrifice du Christ, il est affranchi de tout ce qui élevait une barrière entre lui et le ciel; la religion agit désormais du dedans plus que du dehors, l'autorité religieuse change de nature, et tout en revient à l'action morale, spirituelle. Si,

part d'intéressantes monographies, la France protestante n'a produit ces dernières années qu'un seul ouvrage considérable sur l'histoire du dogme, c'est l'*Histoire des Dogmes chrétiens*, par M. Eugène Haag. (Paris, Cherbuliez, 1862.) C'est plutôt une vaste compilation qu'une histoire proprement dite; elle est faite au point de vue rationaliste pur : elle est très-insuffisante, surtout en ce qui concerne les premiers siècles. On est surpris d'y trouver, par exemple, un chapitre sur le gnosticisme qui ne tient aucun compte des sources récemment découvertes. Evidemment, l'auteur n'a pas porté dans ce grand sujet la science approfondie qui fait le mérite de la *France protestante*.

au contraire, la rédemption est nulle, il est ramené à la servitude dans tous ses sens. On peut donc voir dans la doctrine de la rédemption le rouage principal, le moteur central de tout l'organisme dogmatique et ecclésiastique; la moindre déviation qui s'y produit a son contre-coup dans toute la conception religieuse.

Nous aurons à tenir compte dans les divers systèmes théologiques de l'influence des philosophies antérieures. Qu'on s'en défie ou non, il n'en demeure pas moins que la philosophie exerce dans les choses de l'esprit un pouvoir considérable. Elle crée la langue intellectuelle d'un temps et impose plus ou moins ses formules. Il importe extrêmement de faire le départ dans la théologie des Pères entre ce qu'ils doivent à l'Evangile et ce qu'ils ont conservé des maîtres de la sagesse antique [1]. Si en plein christianisme le cartésianisme a marqué de son sceau toute la théologie d'un siècle, il n'est pas étonnant que le platonisme dans ses diverses fractions plus ou moins modifiées ait pesé d'un poids très-lourd sur la pensée chrétienne sans l'absorber pourtant, si ce n'est dans l'hérésie [2]. Celle-ci est aussi à sa manière un facteur du dogme ou du moins de la théologie, soit par les réactions qu'elle provoque, soit par l'action secrète qu'elle exerce en se mêlant subtilement à l'atmosphère morale du temps. L'hérésie gnostique a contribué puissamment par ses attaques à fortifier la tendance théiste,

[1] Voir sur ce sujet le 6e vol. de l'*Histoire de la philosophie chrétienne*, par Ritter, traduction Trullard. Paris, Ladrange, 1843.

[2] M. Vacherot, dans sa savante *Histoire de l'école d'Alexandrie*, exagère beaucoup cette influence de la philosophie platonicienne sur le dogme.

mais elle n'a pas été étrangère aux conceptions trop intellectuelles du christianisme qui en ont fait à Alexandrie une gnose divine toute pénétrée du souffle vital de la liberté, sans conserver toutefois suffisamment le caractère d'une œuvre de rédemption et de restauration. Les prétentions exclusives du judéo-christianisme ont amené la théologie chrétienne à formuler dans toute sa beauté la grande idée de l'humanité chrétienne, mais sans parler des retours plus ou moins rapides aux institutions sacerdotales et théocratiques, c'est bien à l'esprit judaïsant qu'il faut attribuer la tendance légale qui ôte au pardon sa simplicité. Mais toutes ces transformations et ces déviations ne se manifestent que graduellement et inégalement, et n'empêchent pas un développement large et fécond de la pensée chrétienne qui sur bien des points n'a pas été dépassé. Tant que la liberté première subsiste dans l'Eglise, l'erreur trouve son correctif à côté d'elle. Il en est de la société chrétienne comme de ces régimes politiques qui ne connaissent pas de maux politiques irrémédiables. L'absolutisme est seul incurable dans tous les domaines, parce qu'il imprime au mal le sceau d'une indiscutable autorité.

L'Eglise se partage en deux grandes divisions. L'Orient, qui comprend la Grèce et l'Egypte, est la patrie de la spéculation, de l'idéalisme parfois transcendant. C'est là que sont nées les grandes écoles de la philosophie. Il fut aussi le berceau de la théologie, et lui conserva un caractère tout ensemble spéculatif et symbolique. L'Occident, qui comprend l'Afrique procon-

sulaire, a reçu dans la théologie comme dans la pratique la forte et rude empreinte de Rome. Nous aurons tout d'abord à constater l'opposition ou du moins les différences tranchées du génie de ces deux grandes Eglises. Mais cette division ne suffit pas à reproduire la variété des écoles théologiques au deuxième et au troisième siècle. Nous pouvons en compter quatre qui ont eu une capitale importance : en premier lieu, l'école grecque asiatique qui a pour chef Justin Martyr; en second lieu, l'école du christianisme alexandrin illustrée par Clément et Origène; troisièmement, l'école gauloise asiatique d'Irénée et d'Hippolyte qui sert de transition entre l'Orient et l'Occident, et enfin l'école africaine, qui après les bouillonnements de Tertullien trouve sa forme définitive chez Cyprien. C'est dans ce cadre que nous présenterons l'histoire de la théologie chrétienne depuis Justin jusqu'à la paix de l'Eglise.

CHAPITRE II

L'ÉCOLE GRECQUE ASIATIQUE.

—

Le premier groupe de théologiens formant école ou du moins présentant une parenté intellectuelle qui permette de les ranger dans la même catégorie, se rattache à la fois à l'Asie et à la Grèce. Asiatiques d'origine, ils parlent la langue philosophique du platonisme dont ils subissent l'influence au plus haut point, tout en demeurant des chrétiens sincères. Ils ne se distinguent de l'école d'Alexandrie que comme une ébauche se distingue de l'œuvre achevée; ils ont, en effet, en principe et en germe les grandes idées qui s'épanouirent dans les écrits de Clément et d'Origène; ils souffrent aussi des mêmes imperfections comme nous le montrerons après avoir exposé leurs systèmes.

§ I. — *La Lettre à Diognète.*

Sur le seuil de cette période, nous rencontrons une œuvre des plus remarquables qui nous transporte au-

dessus des formules de la science religieuse, dans le domaine de l'intuition immédiate. La *Lettre à Diognète* qui nous est parvenue sans nom d'auteur, est un des plus précieux joyaux de l'antiquité chrétienne; elle n'appartient pas évidemment au premier siècle, car elle n'a pas l'empreinte apostolique, et la manière dont le judaïsme est condamné en bloc, nous reporte aux luttes de l'âge suivant ; on dirait un Marcionite débarrassé des vaines spéculations de la gnose, un Paulinien quelque peu outré dans sa réaction contre la synagogue, qui n'a pas su distinguer comme l'Apôtre des gentils entre le judaïsme des prophètes et celui des rabbins. L'enthousiasme ardent qu'éprouve l'auteur inconnu pour la religion nouvelle, l'a rendu injuste pour ce qui l'a précédé. Il nous apporte aussi un écho sublime de l'école d'Ephèse, de cette doctrine de l'amour qui fut le dernier mot et comme le legs de l'âge apostolique, mais sans ce caractère de pondération qui n'appartient qu'à l'époque vraiment créatrice dans l'histoire de l'Eglise. Ce qui fait le charme, la beauté incomparable de la *Lettre à Diognète*, c'est qu'elle évite entièrement le langage de l'école ; la pensée et le sentiment y coulent du même jet. De là la simplicité, la fraîcheur de l'exposition. On dirait l'heure brillante et pure du matin, au commencement d'un jour qui aura ses nuages et ses brumes. Et cependant elle inaugure la théologie du second siècle; la tendance de Justin Martyr est si bien accusée dans ces pages, qu'on les lui a attribuées plusieurs fois, hypothèse qui ne peut d'ailleurs se soutenir, non-seulement à cause de la dif-

férence du style, mais encore par suite de quelques divergences doctrinales très-caractéristiques [1].

L'*Epître à Diognète* était destinée à établir aux yeux d'un païen, les droits de la religion évangélique. L'auteur suit une méthode historique : il montre quel a été son rôle dans les destinées de l'humanité, et comment elle a été le dénoûment préparé par Dieu, de la période longue et obscure qui s'étend depuis le péché jusqu'à Jésus-Christ. Laissant de côté le point de vue apologétique et tout ce qui se rapporte à la peinture de la vie chrétienne, nous chercherons à dégager la conception dogmatique de cet écrit. La religion nous est présentée tout ensemble comme une révélation et une rédemption. Conformément au génie grec, l'auteur insiste sur le premier caractère : dissiper les ténèbres de l'ignorance, illuminer l'esprit humain par la vraie connaissance de Dieu est l'objet essentiel de l'Evangile et du Verbe dont le livre divin est la manifestation parfaite. La vérité n'est pour les chrétiens ni une découverte terrestre, ni une doctrine périssable, ni le dépôt de simples mystères humains. « Le Dieu tout-puissant, créateur de toutes choses, le Dieu invisible, l'a fait descendre du ciel ; son Verbe saint et incompréhensible a pris rang parmi les hommes, et il a voulu qu'il eût une demeure fixe dans leur cœur [2]. » Personne avant lui n'avait réussi à connaître Dieu, comme le prouvent le culte grossier des idolâtres et les vaines imaginations

[1] Nous ne parlons pas des deux derniers chapitres, qui sont une évidente interpolation.

[2] Ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν. (*Ep. ad Diogn.*, c. 7. (Edition Hefele. Tubingue, 1847.)

des philosophes [1]. Le judaïsme n'est guère mieux traité que le paganisme, car s'il a connu le vrai Dieu il s'est imaginé qu'il avait besoin de dons matériels, et il lui a offert des sacrifices sanglants. La vraie lumière a donc commencé avec Jésus-Christ; cette lumière n'éclaire pas simplement l'intelligence, elle réchauffe le cœur et sauve le pécheur perdu. Le christianisme est une rédemption en même temps qu'une révélation, ou plutôt il est la révélation de la rédemption. « Dieu ne nous a pas haïs, il ne s'est pas souvenu de notre méchanceté, il a supporté nos péchés et nous a donné son propre fils comme prix de notre rachat — le saint pour l'inique. La justice seule a pu couvrir le péché. O doux échange qui fait que l'iniquité de plusieurs est cachée par un seul juste et que la justice d'un seul justifie beaucoup d'injustes [2] ! » On ne peut tirer de ces mots aucune formule précise ; ils contiennent l'affirmation pure et simple du salut de l'humanité par l'œuvre de Jésus-Christ. Sa justice a couvert nos péchés et nous a rachetés; l'auteur ne va pas plus loin; il n'y a pas trace dans la *Lettre à Diognète* d'une satisfaction de la colère divine; car Dieu ne nous a point haïs. Le Fils n'a donc pas eu à subir une malédiction qui n'existait pas; il nous a simplement couverts de sa sainteté comme d'un bouclier. La notion du sacrifice proprement dit échappe à l'auteur; c'est ce qui explique la sévérité avec laquelle il juge les sacrifices juifs; il va même jusqu'à les considérer comme des actes superstitieux par lesquels on essayait d'acheter par un

[1] *Ep. ad Diogn.*, c. 8.
[2] *Id.*, c. 9.

présent les faveurs de Dieu [1]. Evidemment, si l'auteur eût admis une expiation au sens réel, il eût rattaché l'œuvre du Christ aux rites sanglants de l'ancienne alliance. Il n'est pas possible de combler cette lacune du système, sinon par des additions qui viennent d'autre part. La substitution du juste aux pécheurs est clairement enseignée, mais non pas sa condamnation directe par Dieu à notre place. La mort du Fils est une preuve de l'amour du Père pour nous et rien de plus. La croix ne parle que de charité et de sainteté. Nous ne prétendons pas que l'explication suffise ; mais c'est celle de l'*Epître à Diognète*.

L'idée de Dieu y est développée tout à fait dans le sens de saint Jean. La toute-puissance et la toute-science ne sont pas les attributs par excellence de la Divinité. Dieu est plus que le Très-Haut et le Très-Sage; il est essentiellement amour. « Obtenir la domination sur son prochain, écraser sa faiblesse, acquérir la richesse et violenter ses inférieurs, rien de tout cela ne donne le bonheur à l'homme, et ce n'est pas ainsi qu'il peut imiter Dieu. Ces choses sont en dehors de la majesté divine. Si tu aimes, tu seras l'imitateur de sa miséricorde [2]. » En créant, il n'a pas eu d'autre motif que le bien de sa créature; elle est donc une œuvre de son amour, sa gloire est d'être aimé. Il a toujours été le même, il ne saurait changer ni maintenant ni jamais; il sera toujours bienveillant, bon, incapable de colère, seul il est bon [3].

[1] *Ep. ad Diogn.*, c. 8. — [2] *Id.*, c. 10.

[3] Οὗτος ἦν μὲν ἀεὶ τοιοῦτος, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής. (*Id.*, c. 8.)

La *Lettre à Diognète* affirme en termes explicites que le Verbe n'est ni un ange, ni un des êtres qui gouvernent les choses terrestres ou auxquels est confiée l'administration des choses célestes, mais qu'il est le Créateur du ciel et de la terre [1]. Le Verbe est ainsi distinct de toute créature. L'auteur ne va pas plus loin dans l'ontologie divine, et même il semble confondre la deuxième et la troisième personne de la Trinité dans le passage que nous avons cité sur la résidence du Verbe dans le cœur humain. Le Fils connaissait le dessein du Père de sauver le monde; il lui était uni dans le mystère de l'amour éternel. Si, comme nous l'avons vu, la *Lettre à Diognète* rejette toute la culture antique sans y reconnaître un seul éclair de vérité, ce n'est pas qu'elle établisse une opposition radicale entre la nature humaine et la nature divine. Non, l'homme est un être divin qui, par l'amour, participe tellement au caractère de son Créateur, qu'il devient Dieu; tout bienfaiteur est vraiment le Dieu de ceux qu'il a comblés [2]. La foi est l'œil intérieur qui voit Dieu. La liberté morale est formulée avec éloquence contre le fatalisme gnostique. « Le Fils n'a pas été envoyé comme on pourrait le penser pour exercer la tyrannie et répandre la terreur. Non certes, il est venu dans la clémence et la douceur. Dieu l'a envoyé comme un roi qui envoie son fils, roi lui-même, car il l'a envoyé comme un Dieu auprès des hommes, pour sauver, pour persuader et non pas pour

[1] Αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων. (*Ep. ad Diogn.*, c. 7.)
[2] Θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων. (*Id.*, c. 10.)

faire violence, car la violence n'est pas de Dieu[1]. » Comment, en effet, l'amour ne serait-il pas la liberté? Ce respect de la liberté humaine explique le retard de l'envoi du Rédempteur; il fallait une correspondance morale entre lui et la race humaine. Il est venu quand elle a eu le loisir d'expérimenter sa misère et son impuissance à se sauver elle-même. D'une pareille théologie on ne tirera pas un système d'autorité extérieure. Aussi toutes les préoccupations épiscopales si fréquentes à cette époque, ne sont-elles pas même indiquées par une allusion. La vie chrétienne est tout entière livrée à la loi de liberté. L'auteur a trop méconnu le caractère providentiel de la loi ancienne pour être tenté de la restaurer dans l'économie évangélique. Il traite de ridicules les prescriptions concernant les sabbats et les jeûnes. Le courant de sa pensée, aussi bien dans ce qu'il a de défectueux que dans ce qu'il a de vrai et de fécond, l'éloigne absolument des tendances hiérarchiques et sacramentelles; il eût plutôt conduit à un mysticisme tout pénétré de séve morale. Ce souffle pur et léger n'était pas capable d'enfler les voiles du navire; l'influence prédominante devait nécessairement appartenir à des tendances plus tranchées et plus militantes. La *Lettre à Diognète* demeure un monument isolé qui surpasse tout ce qui l'entoure.

[1] *Ep. ad Diogn.*, c. 7.

§ II. — *La théologie de Justin Martyr* [1].

La théologie proprement dite de Justin présente de singuliers contrastes que les imperfections de sa méthode apologétique nous ont fait pressentir. Ce généreux penseur, qui établit si nettement la parenté entre l'âme humaine et Dieu, et écarte le dualisme fataliste à tous les degrés, n'en a pas moins subi l'influence du platonisme et a même donné des gages à l'allégorisme exégétique des rabbins. S'il eût suivi l'inspiration toute biblique de l'*Epître à Diognète* en dégageant sa pensée des liens de la philosophie grecque, il serait arrivé par la plus simple déduction à faire reposer l'éternité du Verbe sur sa vraie base. En effet, si Dieu est essentiellement l'amour éternel, il a dû avoir un objet à aimer en dehors et au-dessus du monde, et cet objet ne saurait être que le Verbe. Ainsi compris, le Verbe est comme le complément nécessaire de la vie divine. Sans le Fils, Dieu ne serait pas le Père, il ne serait pas l'amour essentiel. La *Lettre à Diognète* n'a pas tiré cette conclusion, parce qu'elle n'avait aucun caractère métaphysique; elle se fût imposée d'elle-même à un esprit aussi logique que Justin, s'il s'était borné à creuser ce précieux filon. Malheureusement, tout en reconnaissant hautement que l'Evangile est la manifestation de la miséricorde divine, il n'a pas donné à la notion de l'amour une place centrale dans sa théologie. Dieu est essentiellement pour lui comme

[1] Voir sur Justin la riche monographie de Semisch : *Justin der Mært.* 2 vol. Breslau, 1840.



pour le platonisme plus ou moins modifié de son temps, l'absolu, l'incompréhensible. Dès lors le Verbe est l'organe révélateur, la Parole ou la raison divine parlée plutôt que le Fils unique et bien-aimé. L'absolu incompréhensible est complet en lui-même; il lui suffit d'avoir conscience de soi. Rien ne l'oblige à se manifester dans un être distinct de lui. Il peut produire ou engendrer cet être, comme il peut demeurer renfermé en soi. La distinction des personnes divines n'est donc pas une nécessité éternelle de l'existence absolue; elle a un caractère d'occasion et elle a eu commencement. Son origine a beau remonter avant les siècles, avant la création du monde, elle n'est pas éternelle. C'est la première erreur du système; nous verrons combien longtemps elle a pesé sur la théologie chrétienne. Ainsi s'explique le caractère trop intellectuel de toute la doctrine de Justin, et son atténuation de la rédemption. Le Verbe étant essentiellement un révélateur, tout en revient à la manifestation de l'incompréhensible, la religion est surtout une science transcendante.

La théodicée trop abstraite de Justin ressort des passages suivants : « Le Père ineffable qui est le Seigneur de l'univers demeure dans la région où il réside, et rien ne lui échappe de ce qui se voit ou s'entend, non qu'il se serve d'yeux ou d'oreilles, mais par sa puissance indicible il perçoit et connaît toute chose. Il ne sait pas ce que c'est que de se mouvoir; aucun lieu, pas même le monde entier, n'enferme Celui qui est avant que le monde devînt. Comment donc, étant tel, parlerait-il à

un homme ou serait-il vu par lui sur un point imperceptible de la terre [1] ? Le peuple ne pouvait contempler sa gloire au Sinaï, alors même qu'elle était reflétée sur son envoyé. Le prêtre n'osait se tenir debout devant le sanctuaire bâti par Salomon, dès que l'arche y eut été déposée. Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme n'a vu le Père, le Seigneur ineffable de l'univers et de Jésus-Christ lui-même [2]. » Celui-là seul a été visible qui, conformément au conseil et à la volonté de Dieu, est tout ensemble Dieu et Fils et s'appelle aussi l'ange de l'Eternel pour accomplir ses desseins. Il s'appelle le Verbe parce qu'il porte aux mortels les paroles de Dieu [3]. Il n'est pas possible de rétablir avec plus de netteté la distinction fondamentale de Philon entre le Dieu caché et le Dieu manifesté. Le Dieu caché, ineffable, est seul l'absolu, le premier principe, le Très-Haut.

Si ferme et précis que soit Justin sur la divinité de Jésus-Christ, il n'admet ni son égalité complète avec le Père, ni même sa préexistence éternelle, du moins en tant que personne distincte. Il affirme la subordination de la manière la plus catégorique. Le Fils est au second rang [4]. Il s'entretient avec Abraham sous le chêne de Mamré, comme l'envoyé du Dieu suprême qui est dans

[1] Πῶς ἂν οὖν ἢ λαλήσειε πρός τινα ἢ ὀφθείη τινὶ; (Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. 127. (*Opera*, p. 357.) Edit. de Cologne, 1688.)

[2] Οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄῤῥητον Κύριον τῶν πάντων. (*Id.*, c. 127.)

[3] *Id.*, c. 128.

[4] Ἐν δευτέρα χώρᾳ. (*Apol.*, II, p. 70.) Mgr Ginouilhac essaye en vain d'affaiblir la portée de cette expression (II, p. 115).

le ciel, et il remplit le mandat qu'il en a reçu [1]. C'est encore lui qui se montre à Moïse dans le buisson ardent [2]. Le Dieu suprême ne saurait apparaître dans un coin du monde, il se manifeste par son Fils qui fait sa volonté, ici comme partout et toujours [3]. Toutes les théophanies de l'Ancien Testament se rapportent à lui, puisqu'il est le Dieu révélateur, le Verbe du Dieu caché et ineffable. S'il est un avec son Père par la volonté, il s'en distingue en quelque sorte numériquement [4]. Cette subordination s'explique d'autant mieux que l'existence distincte et personnelle du Fils a eu un commencement. « Avant toutes les créatures, Dieu a engendré de lui-même une puissance, qui est appelée par le Saint-Esprit la gloire du Seigneur, ou le Fils ou la Sagesse, ou l'ange de l'Eternel, ou Dieu ou encore le Seigneur et le Verbe, et parfois encore le Chef souverain ; c'est lui qui est apparu sous forme humaine à Josué, fils de Nun. Il peut porter ces noms divers, parce qu'il accomplit toujours les volontés du Père et qu'il a été engendré par la volonté du Père [5]. » Justin compare cet engendrement à la production de la parole humaine qui ne diminue en rien la puissance intérieure dont elle émane tout en la repro-

[1] Ὁ καὶ Θεὸς καὶ Κύριος τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπηρετῶν. (*Dial. cum Tryph.*, c. 56, p. 279).

[2] *Apol.*, II, p. 95.

[3] *Dial. cum Tryph.*, c. 127.

[4] Ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ. (*Id.*, c. 86, p. 276.)

[5] Ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινὰ ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ Σοφία, ποτὲ δὲ Ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεὸς, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος· ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι, ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι, καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι. (*Dial. cum Tryph.*, c. 62, p. 284.)

duisant. Le Verbe ressemble encore au feu qui n'enlève rien au foyer d'où il jaillit tout en brûlant d'une flamme également vive[1]; il est ce Fils produit véritablement par le Père, qui était avec lui avant toutes les créatures. C'est à lui qu'il a été dit comme à la puissance créatrice: Faisons l'homme à notre image. Salomon reconnaissait déjà en lui la sagesse ou la raison de Dieu[2]. S'ensuit-il que ce Verbe, qui était de toute éternité caché en Dieu, n'a été appelé à l'existence distincte qu'au moment de la création et pour la création? C'est bien ce qui semble ressortir des paroles suivantes : « Le Père de l'univers n'a pas de nom, parce qu'il n'a pas été engendré. Mais il n'en est pas de même de son Fils, de Celui qui est seul appelé fils (dans un sens d'éminence), il a un nom ce Verbe qui était uni au Père avant la création *et qui a été engendré alors qu'au commencement Dieu créa et ordonna toutes choses par son moyen*[3]. » Evidemment le Dieu sans nom, l'absolu incompréhensible, n'est sorti du mystère de son être qu'au moment où il a créé. Alors la parole intérieure est devenue parole extérieure, dis-

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 64, p. 284.

[2] Τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα, πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί. (*Id.*, c. 62, p. 285.)

[3] Ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' ἀυτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. (*Dial. cum Tryph.*, c. 62.) Dorner nous semble ne pas donner au mot ὅτε son vrai sens et le changer arbitrairement en ὅτι, en contestant la coïncidence entre la production hypostatique du verbe et la création. (Ouvr. cité, p. 423.) Ces textes sont péremptoires pour écarter l'interprétation absolument athanasienne donnée au système de Justin par les écrivains que nous avons cités. Ici il n'y a pas simplement accommodation apologétique, il y a une affirmation positive de subordination du Fils au Père en même temps que la négation formelle de la préexistence éternelle du Verbe en tant que personne.

tincte, appelant tout ensemble les êtres à la vie et leur révélant le Père ineffable. Cette doctrine se développera avec infiniment plus de clarté chez les successeurs de Justin, mais elle est inhérente à son système. Il a su du reste éviter tout ce qui ressemble à l'émanation, en attribuant l'engendrement du Verbe à un acte de la volonté divine et non à une sorte de nécessité métaphysique. La doctrine du Saint-Esprit est plutôt mentionnée que développée par Justin. Il lui donne le troisième rang et marque ainsi sa subordination d'une manière tranchée [1]. Il va même jusqu'à l'identifier au Verbe [2]. Dans une paraphrase d'un texte d'Esaïe ainsi conçu : Je suis Jéhovah, je n'abandonne mon honneur à personne (Esaïe XLII, 8), Justin établit que Dieu ne peut laisser son honneur qu'à Celui qui est la lumière des nations, c'est-à-dire à Jésus-Christ seul [3]. S'il avait cru à la divinité distincte du Saint-Esprit il n'eût pas tenu ce langage qui écarte l'adoration de toute autre personne divine que le Père et le Fils. On voit à quel point l'idée trinitaire est encore indécise.

L'univers est l'œuvre du Verbe de Dieu. Il a pour commencement et pour fin la créature morale. Notre monde a été fait en vue de l'homme [4], dans lequel nous pouvons distinguer, à l'exemple de saint Paul, le corps, l'âme et l'esprit [5]. Il est dans une relation toute spéciale

[1] *Apol.*, II, p. 60.
[2] Τὸ πνεῦμα οὖν ὀυδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον. (*Apol.*, II, p. 75.)
[3] *Dial. cum Tryph.*, p. 289.
[4] *Apol.*, I, 43.
[5] *Frag. de Resurrect.*, § 13. (Grabe, *Spicileg.*, II, p. 192.)

avec Dieu et son Fils, car il participe à la nature divine; la vie supérieure en lui est précisément ce germe du Verbe, ce Verbe spermatique qui est le trait le plus original et le plus fécond de l'*Apologie* de Justin [1]. La liberté est son apanage; elle est du reste la loi même du monde moral, sa condition essentielle [2]. Le mal ne naît pas d'une fatalité de nature comme chez les gnostiques, il n'est pas identifié à la matière, il est une révolte de la volonté, un acte de désobéissance, l'abus de la liberté. « Nous n'admettons pas, dit-il, que le sort règle les actions des hommes ou les événements de leur vie. Le bien comme le mal dépendent du libre arbitre de chacun. » Les anges ont été aussi bien créés libres et responsables que les hommes; ceux qui sont devenus des démons ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes et aux déterminations de leur volonté. Si l'on supprime la liberté, il n'y a plus ni bien ni mal, ni mérite ni démérite, ni vertu ni vice. Comment s'expliquerait-on alors que le même homme change fréquemment de conduite? Dieu n'a pas créé l'homme à la façon des animaux et des arbres qui n'ont aucune liberté de choix; ni le châtiment ni la récompense ne seraient applicables à des actions machinales et forcées [3]. La loi morale a beau être obscurcie par les ténèbres de l'enfer, elle n'en demeure pas moins

[1] Τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. (*Apol.*, II, p. 46.)

[2] Ἀυτεξούσιον τῶν ἀγγέλων γένος, καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποιήσεν ὁ θεὸς. (*Id.*, I, p. 45.)

[3] Οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ πετράποδα, μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον. (*Id.*, II, p. 81.)

universelle, et toute conscience droite sait le reconnaître.

C'est précisément par la violation de cette loi sainte que s'est formé le sombre royaume du mal qui nous presse de toutes parts. Justin donne la plus grande importance au rôle des démons dans l'histoire de l'humanité. Sans contester en quoi que ce soit la chute d'Adam [1], il insiste beaucoup plus sur l'épouvantable dégradation amenée par l'idolâtrie et il l'attribue au pouvoir des démons qui sont nés des relations adultères entre les anges et les filles des hommes. Ainsi a été amené un grand bouleversement dans notre monde, car ces anges étaient commis par Dieu à la surveillance et à la garde de la terre et de l'humanité. Ils étaient comme ses délégués et ses lieutenants. Leur prévarication a été une révolution radicale dans l'ordre spirituel. Les démons sont des êtres doués d'une puissance mystérieuse mais réelle, capables de troubler par des visions et des sortiléges les imaginations des hommes. Ils les ont réduits en servitude, ils ont ainsi réussi à se faire adorer et sont devenus les faux dieux de l'ancien monde. Ainsi le paganisme est une puissance infernale pleine de réalité qui agit sur notre monde pour le perdre [2].

C'est dans l'idolâtrie que se concentre le pouvoir du mal qui exerce une odieuse tyrannie sur le genre humain. Pris dans son ensemble, il est comme la proie d'une puissance démoniaque dont l'action mystérieuse doit

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 124, p. 352.
[2] *Apol.*, I, p. 44, 56.

être brisée par une autre action non moins mystérieuse. C'est en cela que consiste principalement l'œuvre de la rédemption. Elle est tout d'abord une éclatante victoire sur les démons et par conséquent sur le péché; elle produit l'affranchissement et la sainteté de l'âme humaine. Pour l'accomplir, le Verbe s'est incarné en Jésus né miraculeusement de la Vierge. Cette apparition n'est pas transitoire comme dans les théophanies de l'Ancien Testament, mais définitive [1]. Elle n'est pas partielle, comme chez les simples individus humains qui ont le germe du Verbe en eux. Elle est absolue, le Verbe tout entier s'est manifesté dans le Christ [2]. Aussi bien existe-t-il une affinité réelle entre lui et l'humanité, car il la rend vraiment divine : « De même que d'un seul Jacob, surnommé Israël, toute notre race a reçu son nom, de même nous avons reçu le nôtre de Jésus qui nous a enfantés à Dieu ; nous sommes appelés et nous sommes en effet les vrais enfants de Dieu [3]. » Pour mieux préciser sa pensée, il cite le psaume LXXXII, qui appelle les hommes des dieux et il conclut par ces mots : « Il a été accordé aux hommes de pouvoir devenir des dieux et les fils du Tout-Puissant [4]. » Il s'ensuit que le Verbe incarné réalise dans toute sa plénitude l'idée ou l'idéal de l'humanité. Justin n'entre dans aucun développement sur l'union du divin et de l'humain dans le Rédempteur, il se contente

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 30-32.
[2] Τοῦ παντὸς λόγου. (*Apol.*, I, p. 46.)
[3] Καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν. (*Dial. cum Tryph.*, c. 123, p. 353.)
[4] *Id.*, c. 124.

de l'affirmer. Il reconnaît en lui le représentant complet de l'humanité nouvelle, si bien que sa mort est la mort de la puissance de corruption qui s'est attachée à notre corps depuis la chute et sa résurrection devient notre propre résurrection. La corruption s'étant mêlée à la nature humaine, il était nécessaire que le Rédempteur abolît la substance corruptrice. Or, cela ne pouvait se faire qu'à la condition que Celui qui était la vie essentielle s'unît à l'élément qui avait été infecté de la corruption et abolît cette corruption, et qu'ainsi l'immortel conservât ce qui avait été corrompu[1]. « Le Verbe a donc revêtu un corps afin de nous délivrer de la corruption qui s'était attachée à notre nature. Ainsi sur la croix Jésus a vaincu la mort. En ressuscitant il nous a donné dans sa personne la résurrection et la vie éternelle[2]. » Nous lui sommes vraiment identifiés et nous devenons la chair de sa chair et les os de ses os.

Sur la nature même de l'œuvre de la rédemption, Justin n'a pas d'idée précise. Il commence par reconnaître la réalité de l'abaissement du Verbe, sa conformité à notre nature sauf le péché, par le développement graduel et la souffrance ; il redit comme tous les Pères les principaux textes de saint Paul sur la valeur efficace de la mort de Jésus, mais celle-ci se réduit en dé-

[1] Ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ προσεπλάκη τῷ τὴν φθορὰν δεξαμένῳ, ἀφανίζουσα μὲν τὴν φθοράν. (Grabe, *Spicileg.*, II, p. 172. *Ex Sermone contra Gentes.*)

[2] Διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. (*Id.*, I, p. 178. *De resurrect.*)

finitive pour lui, à une victoire sur les puissances ténébreuses. C'est là ce qu'il appelle le mystère de la croix, dont il retrouve les signes non-seulement dans les types de l'Ancien Testament, mais encore dans les usages populaires les plus simples [1]. « Nous demandons à Dieu, dit-il à Tryphon, de nous garder par Jésus-Christ du pouvoir des démons, auxquels nous avons jadis rendu un culte. Nous invoquons son appui comme notre Rédempteur, et les démons tremblent devant le pouvoir de son nom, et adjurés par le nom de ce Jésus crucifié sous Ponce-Pilate, le procurateur des Juifs, ils nous obéissent afin qu'il soit évident à tous que le Père lui a donné le pouvoir de soumettre les démons à l'économie de sa passion [2]. »

Sur la croix a été réalisé le type du serpent d'airain. La sainte victime y a vaincu le serpent ancien. C'est là le profond mystère de la défaite du serpent qui avait amené la révolte d'Adam [3]. Justin l'appelle le mystère du bois de la croix [4]. Il y a eu là comme une conjuration des maléfices des puissances ténébreuses. La croix est encore comparée au bois par lequel Elisée a retiré la cognée tombée dans l'eau, elle nous a arrachés à l'abîme où nos péchés nous en-

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 90, 91.

[2] Ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτου καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ. (*Id.*, c. 30, p. 247.)

[3] Μυστήριον ἐκήρυσσε, δι' οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Αδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου, ἐκήρυσσε. (*Id.*, c. 91, p. 322.)

[4] Ξύλου τοῦτὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ. (*Dial. cum Tryph.*, c. 138, p. 367.)

fonçaient [1]. Justin se contente d'affirmer le triomphe de Jésus sur Satan, l'idée d'une rançon payée à notre tyran lui est encore étrangère ; il ne parle pas davantage d'une rançon réclamée par Dieu. S'il insiste sur les souffrances du Rédempteur, s'il y voit selon sa belle expression le trait caractéristique du Christ, elle n'est point à ses yeux une immolation pour le péché, une expiation proprement dite. La manière dont il interprète le sacrifice juif dans lequel il ne voit qu'un châtiment de l'idolâtrie du peuple élu, montre qu'il n'a pas compris le profond besoin de réparation qui tourmente la conscience humaine et dont le rituel lévitique était l'expression sublime, tout en annonçant sous un voile transparent la grande expiation du Calvaire. « Les sacrifices, dit-il, ont eu lieu à cause des péchés du peuple et de son idolâtrie, sans qu'on puisse invoquer en leur faveur aucune nécessité [2]. » C'est l'adoration du veau d'or qui a amené la distinction entre les animaux purs et impurs. Tout est donc accidentel, extérieur, dans ces institutions fondamentales du mosaïsme qui n'avaient cependant de portée qu'en tant qu'elles développaient le besoin de la réparation et de l'expiation. S'il fait exception pour l'agneau pascal, il ne le considère pas cependant comme une victime au sens propre du mot, mais comme la figure du Christ libérateur dont le sang nous sauve, parce qu'il a coulé dans sa lutte victorieuse contre les démons [3]. Il ne le compare au bouc Azazel, que parce qu'il a été chargé de l'exécration du peuple

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 86. — [2] *Id.*, c. 22. — [3] *Id.*, c. 40.

juif[1]. On ne saurait tirer davantage de sa déclaration que le Christ est une oblation pour tous ceux qui se repentent[2]. La crucifixion est bien une immolation qui nous vaut le salut, mais cette immolation n'est pas une dette payée à Dieu et à Satan ; c'est un triomphe sur l'enfer. Pour remporter ce triomphe et nous guérir, Jésus a dû participer à nos douleurs[3]; et tout d'abord à la plus amère, à cette mort dont il a brisé l'aiguillon contre sa poitrine. Mais s'il a vaincu l'enfer, ce n'est pas qu'il y soit descendu un seul instant et qu'il ait connu au sens réel la colère du Père pour établir une balance entre sa souffrance et notre péché. Justin reconnaît hautement que Dieu a livré son Fils aux plus cruelles angoisses à cause de nous. De ces angoisses, la plus cruelle a été celle que rappelle ce fameux texte de saint Paul : « Maudit est quiconque est pendu au bois. » Seulement la malédiction dont a été frappée la sainte victime n'est point semblable à celle qui atteint les prévaricateurs de la loi. « De même que Dieu ne s'est pas contredit en ordonnant la construction du serpent d'airain (bien qu'il eût interdit les images d'une manière générale), de même il n'y a pas de contradiction entre la déclaration de la loi que tout homme crucifié est maudit et le fait qu'aucune malédiction n'est prononcée contre le Christ de Dieu qui était destiné à sau-

[1] Ὡς ἀποπομπαῖον αὐτὸν παρεπέμψαντο οἱ πρεσβύτεροι. (*Dial. cum Tryph.*, c. 40, p. 259.)

[2] Προσφορὰ ἦν ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων. (*Id.*, c. 40.)

[3] *Id.*, c. 103.

ver tous ceux qui ont commis des actes dignes de condamnation [1]. » Tous les hommes, païens et Juifs, ont encouru justement la malédiction divine. Si Jésus a été chargé d'une malédiction pour eux, ce n'est pas à coup sûr de celle qui les atteint justement et qui vient directement de Dieu. « Ces paroles de la loi, dit expressément Justin : *Maudit est quiconque est pendu au bois*, ne confirment pas notre espérance dans le crucifié, dans ce sens que la malédiction qui le frappe viendrait de Dieu, mais en ce qu'elles annoncent au nom de Dieu, que vous tous et vos pareils méconnaîtriez dans le crucifié celui qui est avant toutes choses prêtre éternel de Dieu, destiné à être roi et Christ. Vous pouvez voir de vos yeux l'accomplissement de cette prophétie, car dans vos synagogues vous maudissez tous ceux qui se réclament de son nom, tandis que les païens, passant des outrages aux actes, mettent à mort ceux qui simplement se disent chrétiens. Si Jésus-Christ a donc pris la malédiction de tous les hommes, cela signifie qu'il a été l'objet de l'universelle exécration [2]. » Après ce commentaire des paroles de Justin par Justin lui-même, il n'y a plus lieu à l'équivoque [3].

[1] Ἐυχ ἔτι δὲ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ κατάρα κεῖται, δι' οὗ σώζει πάντας τοὺς κατάρας ἄξια πράξαντας. (*Dial. cum Tryph.*, c. 95, p. 322.)

[2] Καὶ γὰρ τὰ εἰρημένα ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ ἐσταυρωμένου, ἀλλ' ὡς προειπόντος τοῦ θεοῦ τὸ ὑφ' ὑμῶν πάντων καὶ τῶν ὁμοίων ὑμῖν μὴ ἐπισταμένου, τοῦτον εἶναι τὸν πρὸ πάντων ὄντα. (*Id.*, c. 96, p. 323.)

[3] Les citations qui précèdent suffisent pour écarter absolument la tentative faite par M. Pozzy dans son travail historique sur le *dogme de la*

Le cri de mystérieux abandon de Jésus se confond pour lui avec les autres paroles de son agonie, et il voit dans la prière qui se mêle à ses gémissements une leçon sublime pour nous apprendre à recourir à Dieu à l'heure de la mort et à lui demander d'échapper à l'ange pervers et audacieux [1]. Il demeure que pour lui la rédemption est la grande et mystérieuse bataille gagnée par le Verbe incarné et crucifié sur Satan et ses armées dans la sombre nuit du Calvaire. Sans doute le salut conserve son caractère de réalité; il n'est pas simplement une déclaration, il se rattache à la mort sanglante du Christ qui n'est pas un symbole, mais une œuvre de l'amour divin. Justin est ainsi dans le grand courant de la foi évangélique, malgré tout ce que sa conception a d'incomplet, mais ce n'est pas une raison pour l'enrichir d'idées qui ne lui appartiennent pas et qui n'ont fait que plus tard leur apparition dans la théologie.

La résurrection du Christ occupe une grande place dans ses écrits [2]. Bien qu'il prodigue les textes de saint Paul sur l'appropriation du salut, il est certain qu'il en altère singulièrement le sens profond. Comment en serait-il autrement? L'insuffisance de sa conception de la rédemption doit se retrouver nécessairement dans sa notion de la foi. Quand l'œuvre du Christ est considérée comme le rétablissement complet de notre relation avec Dieu par le sacrifice réparateur, il n'y a plus pour

Rédemption de rattacher la conception de Justin à l'orthodoxie traditionnelle de nos jours. Il n'est pas possible de soutenir encore que Justin a admis que Jésus, dans un sens quelconque, ait été l'objet de la malédiction du Père; il ne s'agit pour ce Père que de la malédiction des hommes.

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 105.

[2] *Id.*, c. 106, 107.

l'homme qu'à ratifier ce qui a été accompli pour lui sur la croix, et qu'à s'unir à cette humanité nouvelle qui a trouvé grâce devant Dieu; l'acte de foi qui, selon l'expression de saint Paul, nous fait une même plante dans la crucifixion et la résurrection de Jésus, nous approprie tout ce qu'il a souffert et conquis pour nous. Il n'en est plus de même quand son œuvre est conçue comme une simple victoire sur les puissances des ténèbres. Nous sommes bien affranchis de leur joug, mais nous avons à travailler pour nous-mêmes à conquérir la faveur de Dieu; le légalisme juif rentre par cette brèche dans la morale chrétienne. Justin Martyr est retenu sur cette pente par la profondeur de son sentiment chrétien, et il redit avec bonheur les grandes affirmations chrétiennes sur la foi justifiante qui abondent dans les lettres de l'Apôtre des gentils. Cependant la déviation est patente[1]. Elle ressort tout d'abord de la manière dont il comprend les rapports de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

A ne juger de sa pensée que du dehors et superficiellement, nul n'aurait poussé plus loin que lui l'opposition au judéo-christianisme. Il rejette avec énergie tout ce qui rappelle les observances et les rites du judaïsme; il professe l'universalisme le plus large, abat toutes les barrières nationales et reconnaît hautement qu'il n'y a plus de privilége religieux pour les enfants d'Abraham, mais que l'Eglise est l'Israël de Dieu. Il repousse également le sacerdoce spécial, déclarant que tout homme est un prêtre de Jésus-Christ; il ne veut pas

[1] Voir sur ce point Ritschl, *Altcathol. Kirche*, p. 228 et suiv.

plus d'un jour saint que d'une caste sacrée; le dimanche n'a point été substitué au sabbat juif. Le sanctuaire où l'on adore exclusivement est écroulé à jamais; les chrétiens forment eux-mêmes le temple de Dieu, et il renvoie au passé les ordonnances concernant les purifications, les ablutions; le jeûne spirituel qui consiste à s'abstenir du mal a remplacé le jeûne matériel, et le sacrifice sanglant a disparu devant le sacrifice intérieur, comme la circoncision devant le baptême. Sur tous ces points, Justin conserve toutes les conquêtes du spiritualisme évangélique. « Nous sommes, dit-il, l'Israël spirituel, conduit à Dieu par le Christ crucifié [1]. Une nouvelle circoncision est devenue nécessaire et vous ne vous glorifiez que de celle qui est opérée dans la chair. La nouvelle loi veut que nous célébrions un perpétuel sabbat et vous ne voulez consacrer à Dieu qu'un seul jour [2]? Quand vous avez mangé les pains azymes, vous croyez avoir accompli la loi de Dieu. Et cependant le Seigneur notre Dieu ne se réjouit pas de ces pratiques. S'il y a parmi vous quelque parjure et quelque larron, qu'il renonce à ses crimes; que l'adultère se repente et alors vous célébrerez les vrais et joyeux sabbats de Dieu. Purifiez-vous de la colère, de l'avarice, de l'envie [3]. » Manger le pain azyme, c'est ne plus accomplir les œuvres mauvaises. »

On se demande, après de telles déclarations, ce qui

[1] Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινὸν, πνευματικόν. (*Dial. cum Tryph.*, c. 11, p. 229.)

[2] Σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν, εὐσεβεῖν δοκεῖτε. (*Id.*, c. 12.)

[3] *Id.*, c. 12, 18-25.

peut subsister de judaïque chez lui. Rien, sans doute, au point de vue des institutions extérieures, mais beaucoup quant à l'esprit, à l'inspiration dominante. En effet il présente plutôt le christianisme comme une nouvelle loi que comme l'alliance de la grâce et du pardon gratuit. Sans doute l'obligation morale n'est pas affaiblie par l'Evangile, puisqu'il demande de nous la la sainteté; la loi de la liberté est la loi parfaite, mais elle se distingue de la loi ancienne en ce qu'elle rattache la vie morale au salut déjà accompli, et n'y voit à aucun titre et à aucun degré l'acquittement de notre dette envers Dieu, acquittement impossible au pécheur, et dont la simple tentative le jetterait dans une détresse profonde. Voilà ce que Justin a méconnu. Jésus-Christ, à l'entendre, est plutôt venu nous révéler une nouvelle loi dont l'accomplissement nous rendra agréables à Dieu que nous apporter une délivrance totale. Il est le second et divin Moïse, le législateur qui nous revêt un judaïsme épuré, mais comme ce second judaïsme était déjà renfermé en principe dans le Décalogue, et qu'il suffit de le dégager des surcharges cérémonielles et des institutions ultérieures ajoutées à cause des péchés du peuple, la ligne de démarcation au point de vue moral, flotte indécise entre l'Ancien et le Nouveau Testament. « La loi proclamée en Horeb, dit Justin, a vieilli et n'est qu'à vous; la nôtre est pour tous en tout lieu. Elle est nouvelle et éternelle, et elle nous a été donnée en Christ; il est notre législateur [1]. »

[1] Πάρεστιν ὁ νομοθέτης. (*Dial. cum Tryph.*, c. 11.)

L'idée de mérite humain reparaît déjà bien que timidement ; le sacrifice de Jésus-Christ a pour but principal de nous placer dans les conditions de mériter à notre tour, après que le pouvoir de Satan aura été brisé et que la mort aura été vaincue et comme enveloppée dans la résurrection du Verbe. Parmi ces mérites, Justin compte le repentir, la connaissance théorique de Jésus-Christ et de son œuvre, et la pratique des bonnes œuvres. « Si vous vous repentez de vos péchés, dit-il, si vous reconnaissez que Jésus est le Christ, et si en gardant ses commandements vous reconnaissez que le Père a voulu qu'il souffrît ces choses pour que nous fussions guéris par sa blessure, vous obtiendrez le pardon des péchés [1]. » Le vrai et le faux se mêlent d'une manière subtile dans cette déclaration, car la pratique du bien est posée comme l'une des conditions du pardon des péchés. Les chrétiens et les saints de l'ancienne alliance ont, en définitive, suivi le même chemin pour arriver au salut. La loi de Moïse ordonne à ses adhérents d'accomplir ce qui est foncièrement d'accord avec le bien et la piété. Aussi tous ceux qui ont accompli le bien essentiel, général et éternel, sont agréables à Dieu, et ils seront sauvés par Christ au jour de la résurrection, aussi bien que les Juifs qui les ont précédés, Noé, Hénoc et Jacob, et les païens avec ceux qui ont

[1] Εἰ μὲν οὖν μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσετε (ὅτι ὁ πατὴρ αὐτὸν ἠθέλησε ταῦτα παθεῖν, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἴασις γένηται τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων), ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ἔσται. (*Dial. cum Tryph.*, c. 95, p. 323.)

reconnu dans le Christ le Fils de Dieu[1]. » Ce passage est péremptoire et il limite singulièrement la portée de cette autre déclaration déjà citée : « Il devait souffrir pour purifier par son sang ceux qui croient en lui[2]. » Justin n'en demeure pas moins élevé au-dessus des diverses tendances judéo-chrétiennes de toute la hauteur de sa doctrine du Verbe divin. La notion du sacrement est peu développée dans ses écrits. Il donne une grande importance au baptême; il l'oppose à la naissance naturelle qui a un caractère de nécessité, et nous laisse dans l'ignorance, tandis que le baptême nous rend les enfants choisis de Dieu par le pardon des péchés[3]. Mais il ne produit ses effets glorieux que par la foi vivante, il ne ressemble point aux lustrations juives, car tous les flots de la mer ne laveraient pas nos péchés; il nous purifie par la foi dans le Christ crucifié. Le baptême n'est salutaire qu'au pécheur qui se repent[4]; alors il devient la source de vie et s'il mérite de s'appeler illumination, c'est grâce à la doctrine qu'il rappelle et qu'on a enseignée au néophyte[5]. Justin ne parle pas du baptême des enfants, mais seulement de leur instruction[6]. Sur la cène, son langage

1 *Dial. cum Tryph.*, c. 45.

2 Τοὺς πιστεύοντας ῥύσεται ἐκ θανάτου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. (*Id.*, c. 111, p. 338.)

3 Ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι. (*Apol.*, I, p. 94.)

4 Τοῦτο ἐκεῖνο τὸ σωτήριον λουτρὸν ἦν, ὃ εἵπετο τοῖς μεταγινώσκουσι. (*Dial. cum Tryph.*, c. 13.)

5 *Apol.*, I, p. 94.

6 Οἳ ἐμαθητεύθησαν ἐκ παίδων. (*Apol.*, II, p. 62.)

est moins précis; il semble supposer une union du Verbe avec les éléments eucharistiques qui ne sont plus le pain et le vin ordinaires; de même que le Verbe de Dieu a revêtu notre chair, de même il s'incarne encore dans ces éléments qui, par une sorte de transformation, nourrissent l'âme[1]. Cependant ailleurs, Justin insiste sur l'idée que la cène est un mémorial de la rédemption. Le pain est offert en mémoire du corps de Christ et le vin en mémoire de son sang[2]. On ne saurait rien tirer de net et de précis de ce langage mystique. Justin formule l'inspiration des Ecritures dans le sens d'une théopneustie absolue. Les prophètes ont reçu les paroles mêmes du Verbe[3]. Seulement, il ne faut pas oublier qu'il ne parle que de l'Ancien Testament et qu'il admet que la prophétie spéciale a pris fin en Jésus-Christ en qui elle a trouvé sa consommation. Désormais elle se répand comme la sacrificature universelle sur tous les chrétiens. Cela implique évidemment un singulier élargissement de l'inspiration pour la nouvelle alliance. A l'objection faite par Tryphon que si le Christ, d'après le prophète Esaïe, devait recevoir le Saint-Esprit, il ne possédait pas la divinité qui n'a besoin d'aucun don, Justin répond par ces mots : « Les dons de l'esprit n'ont pas été accordés au Verbe comme s'ils lui eussent été nécessaires, mais parce qu'ils de-

[1] Τὴν δι'εὐχῆς λόγου εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. (*Apol.*, II, p. 98.)

[2] Περὶ τοῦ ἄρτου εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σωματοποιήσασθαι αὐτὸν, τοῦ ποτήριου εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. (*Dial. cum Tryph.*, c. 70.)

[3] Τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. (*Apol.*, I, p. 76.)

vaient trouver leur repos ou leur terme en lui, de telle sorte qu'aucun prophète ne devait plus sortir du milieu de nous depuis ce moment, ce que vous pouvez reconnaître de vos propres yeux. L'Esprit a donc eu son terme et s'est reposé à la venue de celui qui devait mettre fin, parmi nous, à l'ancienne économie pour les hommes de son temps. Ces dons ayant ainsi trouvé leur point culminant en lui, se sont répandus conformément aux saints oracles par la vertu de l'Esprit divin sur tous ceux qui croient, selon qu'il les en a jugés dignes. C'est là le prodige annoncé par les prophètes quand ils font dire au Christ glorifié : « Voici, je répandrai mon esprit sur toute chair et vos fils et vos filles prophétiseront. » « On peut voir, ajoute Justin, au milieu de nous les hommes et les femmes possédant ces vertus de l'Esprit-Saint [1]. « Ainsi Justin n'admet aucune différence spécifique dans l'inspiration des chrétiens. Ce n'est pas qu'il affaiblisse l'autorité des apôtres ; il invoque fréquemment *leurs mémoires* ou leurs écrits comme base de son enseignement, mais il ne revendique pas pour eux le monopole des dons prophétiques qui sont répandus sur toute l'Eglise. Nulle part il n'invoque une règle de foi, une tradition constituée, et il n'aborde ni de près ni de loin les questions d'organisation intérieure. Sa conception du sacerdoce universel est évidemment contraire à

[1] Ἀνεπαύσατο οὖν (τὸ πνεῦμα) ἐλθόντος ἐκείνου, ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν λαβόντα δόματα ἃ τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίστα. Καὶ παρ' ἡμῖν ἐστὶν ἰδεῖν καὶ θηλείας, καὶ ἄρσενας χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας. (*Dial. cum Tryph.*, c. 87, p. 315.)

la monarchie épiscopale dont il ne fait jamais mention, Il met tout à fait sur le même rang Pierre et les fils de Zébédée, à l'occasion des surnoms que le Maître leur a donnés[1]. La belle confession de Céphas explique son glorieux surnom. Justin annonce une seconde venue de Jésus-Christ pour briser le pouvoir de l'Antechrist et dépeint son règne ici-bas sous les vives couleurs des millénaires; il croit à une Jérusalem terrestre et n'admet pas le rétablissement des Juifs[2]. Avec toute l'ancienne Eglise, il admet la région intermédiaire où les âmes sont placées sous la garde d'un pouvoir mystérieux; mais comme il ne reconnaît aucune vertu d'expiation à leurs souffrances, il y a un abîme entre son idée et celle du purgatoire[3]. La résurrection des corps est présentée par lui dans un sens absolument matériel et non avec la haute spiritualité de saint Paul. Il semble admettre l'éternité des peines, du moins il emploie le terme grec qui prête à de si fréquentes équivoques, sans laisser supposer le rétablissement final[4].

Tel est ce système abondant en contradictions, incomplet comme il était naturel de l'attendre d'une première tentative d'élaboration théologique. Ni la notion de Dieu, ni celle du Verbe, ni celle de la rédemption n'y sont saisies dans leur vrai caractère. Des éléments platoniques et judaïques s'y mêlent à l'immortelle vérité de l'Evangile et l'obscurcissent. Elle s'en dégage néanmoins

[1] *Dial. cum Tryph.*, c. 106, p. 333.
[2] *Id.*, c. 80, 81. Il reconnaît cependant qu'il est des chrétiens qui pensent différemment sur ce point.
[3] *Id.*, c. 105.
[4] Αἰώνιον πῦρ. (*Apol.*, II, 87.)

à chaque instant comme le soleil perce les nuages; l'adoration du Christ, objet absolu de la religion et Sauveur du monde, y palpite en paroles ardentes. Les souvenirs de la philosophie grecque n'empêchent pas la grande idée du Verbe divin et de son affinité morale avec l'humanité, de resplendir dans tout son éclat. La liberté morale, comme un souffle vivifiant, écarte tout dualisme panthéiste, et les droits imprescriptibles de la nouvelle alliance et des affranchis du Christ sont maintenus avec un admirable spiritualisme malgré l'invasion trop marquée d'un nouveau légalisme. Au travers de son langage diffus, de sa typologie tourmentée, on reconnaît le généreux martyr qui est mort en s'écriant : « Je suis trop petit pour dire du Christ quelque chose de grand. » Il s'est senti surpassé par la vérité divine qu'il essayait de définir, et il a voué tout le premier au feu qui purifie la paille et le chaume qui se sont mêlés au marbre et à l'or dans sa construction dogmatique. Justin mérite d'occuper un rang d'honneur dans ce périlleux mais nécessaire labeur de la science religieuse.

§ III. — *Athénagore, Théophile d'Antioche, Tatien.*

L'influence du platonisme est plus sensible chez Athénagore que chez Justin. Il part également de l'idée du Dieu ineffable, impassible, enveloppé d'une inaccessible lumière[1]. Le Verbe est sa raison éternelle; il est dans le Père et le Père est en lui. Le Saint-Esprit est la sagesse

[1] Ἀΐδιον ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, φωτὶ

divine, le lien de l'unité entre le Père et le Fils; il a brillé dans l'âme des prophètes comme un rayon émané du soleil. La Divinité ainsi conçue forme un monde parfait[1]. Le Verbe est inséparable de Dieu comme la pensée est inséparable de l'esprit[2]. La création n'était donc point une nécessité ; le monde a été formé uniquement par le bon plaisir de Dieu, et au nom de son libre amour. Voilà le trait vraiment chrétien du système d'Athénagore. Le Verbe a été appelé à l'existence distincte pour organiser la matière confuse, pour lui imprimer la forme et l'harmonie. L'univers trouve en lui son principe actif et son idée. Aussi a-t-il pu dire : « Le Seigneur m'a créé comme le principe de ses voies pour ses œuvres[3]. »

Le Verbe possède donc avant le monde une existence idéale; mais l'idée ne passe à l'existence complète, et ne devient énergie, force, puissance positive qu'à la création. Cependant il n'est pas uniquement l'idée du monde, puisque le monde n'est pas nécessaire, mais il le devient une fois que Dieu a résolu de créer, car c'est lui qui imprime la forme et la pensée de Dieu à la matière diffuse, sur l'origine de laquelle Athénagore ne s'explique pas. Il ne l'identifie pas sans doute avec le

καὶ κάλλει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχομένον. (Athénag., *Leg. pro Christ.*, p. 10.)

[1] Πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. (*Leg. pro Christ.*, p. 15.)

[2] *Id.*, p. 17.

[3] Πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρὶ, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς αἴδιος ὢν, ἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον) ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών. (*Leg. pro Christ.*, p. 10.)

mal, puisque le mal n'existe pas dans la création primitive; mais elle a en tout cas une grande propension native au péché, car après que les anges ont été préposés comme des satrapes aux diverses sphères de l'existence, c'est l'ange de la matière qui est le premier séduit et qui entraîne le monde dans le mal [1]. Le péché est tout entier dans la sensualité. Aussi Athénagore conclut-il à l'ascétisme, tout en le maintenant dans des bornes assez raisonnables; il ne tolère le mariage qu'au point de vue de la multiplication de l'espèce. Cependant, par une singulière contradiction, il admet la résurrection de la chair au sens le plus matériel [2]. Il partage toutes les idées de Justin sur la formation de l'idolâtrie et sur l'inspiration des prophètes. Il rejette absolument les sacrifices sanglants, même sous l'alliance judaïque, et ne formule nulle part une théorie de la rédemption.

Théophile d'Antioche établit un rapport plus étroit que ne l'a fait Athénagore, entre la création du monde et la production extérieure ou hypostatique du Verbe. Il insiste comme ses devanciers sur l'incompréhensibilité de Dieu, qui ne saurait jamais être connu en lui-même mais seulement par ses œuvres [3]. Le grand but de la création matérielle est de le révéler à l'homme, et l'homme lui-même a été appelé à l'existence pour connaître Dieu, qui, sans lui aurait été comme un rayon sans reflet [4]. Le Verbe, jusqu'à la création, était dans le sein

[1] *Leg. pro Christ.*, p. 27.
[2] *Id.*, p. 42, 43.
[3] Ἀχόρητος. (Théophile d'Antioche, *Contra Antolyc.*, p. 71.)
[4] Ἠθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι ᾧ γνοσθῇ. (*Opera*, p. 88.)

de Dieu, simplement à l'état virtuel; le Père l'a produit par sa sagesse ou son Esprit et il en a fait son organe pour la création du monde. C'est lui qui est le principe, le commencement dont Moïse a dit : *Par le commencement* Dieu a créé le ciel et la terre [1]. Il s'appelle aussi la Sagesse, l'Esprit, et il a illuminé l'âme des prophètes. Rien n'est plus confus qu'une telle notion de la Trinité, bien que le mot soit pour la première fois employé par Théophile. Toutes les théophanies, depuis celle du paradis, sont rapportées au Verbe qui représente le Père, le Dieu absolu dont il demeure toujours la raison éternelle. Théophile reconnaît explicitement que le monde a été créé du néant : l'homme est un être vraiment divin comme le prouve la solennité de l'acte créateur qui le concerne. En effet, Dieu, avant de l'appeler à l'existence, se recueille avec son Verbe et lui dit : Faisons l'homme à notre image [2]. Il est sorti pur des mains de Dieu ainsi que le monde entier dont il est le roi, mais qu'il a ensuite enveloppé dans sa chute. L'épreuve de l'Eden n'était point destinée à le perdre, mais au contraire à l'élever par l'obéissance au rang divin. Proclamé Dieu, s'il eût obéi, il fût monté au ciel; [3] sa révolte est la seule cause de son malheur actuel. La doctrine de la rédemption est à peine indiquée; la ré-

[1] Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων τοῦτον τὸν λόγον, εἶχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων· λέγεται ἀρχὴ, ὢν πνεῦμα θεοῦ. (*Opera*, p. 88.)

[2] *Id.*, p. 96.

[3] Ὅπως τέλειος γενόμενος, ἔτι καὶ θεὸς ἀναδειχθεὶς, οὕτως καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῃ. (*Id.*, p. 101.)

jection de l'idolâtrie et la pratique des bonnes œuvres nous mettent sur la voie du salut [1]. Théophile d'Antioche n'est pas tombé dans un faux ascétisme; il ne veut pas qu'on méprise le mariage, car ce serait mépriser son père et sa mère [2].

On voit l'école grecque asiatique descendre assez rapidement la pente qui conduisait à la confusion du Verbe et du monde. L'*Exhortation contre les Grecs*, de Tatien, qui fut au début disciple de Justin, marque un progrès sensible dans cette voie. D'après lui, Dieu était absolument seul avant que le monde fût créé. Néanmoins tout existait en lui en puissance, aussi bien les choses visibles que les invisibles; elles reposaient en quelque sorte dans la virtualité du Verbe [3]. Nous voilà bien près du platonisme alexandrin, cependant l'auteur écarte absolument toute idée d'émanation; le Verbe a été constitué dans son existence distincte par un acte positif de la volonté divine [4], il est le premier-né de l'Esprit et il devient le créateur du monde qu'il tire du néant. Il est né non par voie de retranchement, mais par voie de communication, et ainsi il n'ôte rien au Père, pas plus qu'un flambeau allumé ne diminue le flambeau qui lui a communiqué sa flamme [5]. La parole ne laisse-t-elle pas intacte la raison dont elle est l'expression? Tatien admet que la matière a été créée de Dieu, et que par con-

[1] *Opera*, p. 110.
[2] *Id.*, p. 104.
[3] Τὴν ἀρχὴν λόγου δύναμιν, — σὺν αὐτῷ θεῷ τὰ παντά. (*Contra Græc. orat.*, p. 145.)
[4] Θελήματι, p. 145.
[5] *Id.*

séquent elle n'est pas identique au mal; il proclame aussi nettement que Justin la liberté morale. Cependant en définitive c'est bien de la matière que procède l'influence mauvaise; celle-ci fascine l'âme humaine, qui n'est pas de race divine et immortelle par nature [1]; aussi la matière ne sera-t-elle jamais restaurée. De là au dualisme gnostique, il n'y avait qu'un pas. La conversion est présentée uniquement comme un retour au bien. Le Verbe créateur efface le Verbe rédempteur. Il est facile de comprendre que l'auteur d'un tel système ait promptement abouti à confondre le drame moral avec la cosmologie. Il serait injuste d'y voir la conséquence nécessaire de l'école de Justin; Tatien en relève le côté dangereux, sans détruire ce qu'elle a de fécond et de généreux.

[1] *Contra Græc. orat.*, p. 152.

CHAPITRE III.

LA THÉOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE[1].

—

Notre tâche est bien abrégée par l'ample exposition que nous avons faite de la partie apologétique de la théologie de Clément et d'Origène, qui demeure leur meilleur titre de gloire[2]. L'école d'Alexandrie fut avant tout consacrée à la défense du christianisme; elle plaida ce grand procès devant le tribunal de la haute culture et on peut dire qu'elle le gagna. Sa méthode a pu être longtemps oubliée; elle n'a pas vieilli. Nous ne saurions mieux faire en plein dix-neuvième siècle que de reprendre ses belles et larges démonstrations sur l'harmonie profonde qui existe entre les besoins supérieurs de l'âme et l'Evangile, sur la légitimité de la certitude re-

[1] A part les ouvrages déjà cités, je mentionnerai sur Clément d'Alexandrie le livre de l'abbé Cognat : *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique.* Paris, Dentu, 1859. L'auteur s'y préoccupe presque exclusivement de la question du traditionalisme.

[2] Voir le tome II de la seconde série de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise.*

ligieuse fondée sur la foi, sur la préparation évangélique au travers des ténèbres du paganisme. Nous n'avons pas à revenir sur ces développements. Ils ont déjà mis en lumière le grand mérite et aussi le plus grave défaut de la théologie alexandrine. On ne saurait trop la louer d'avoir triomphé absolument du dualisme, en insistant sur l'accord essentiel qui existe entre l'humain et le divin, et d'une manière plus générale, entre la nature et Dieu. Mais on est en droit de lui reprocher l'exagération de l'élément intellectuel dans la conception de la religion, et un souvenir trop fidèle du platonisme. Nous retrouverons ce double caractère dans l'ensemble du système élaboré par ces illustres et généreux penseurs.

§ I. — *La théodicée de Clément d'Alexandrie.*

L'idée de Dieu chez Clément semble au premier abord plus abstraite encore que chez Justin. A n'en juger que par certains passages de ses écrits, on croirait qu'il s'en tient à l'idéalisme absolu des néo-platoniciens, à une notion purement négative. Il veut que le gnostique chrétien qui aspire à la vraie connaissance, n'imite pas les hommes ordinaires, que l'on voit s'envelopper de la matière, comme l'escargot de sa coquille, ou bien se rouler sur leurs passions charnelles comme le hérisson sur ses pointes [1]. Qu'ils se dégagent de toutes les idées inférieures; qu'ils ne voient que des images dans les

[1] Clément d'Alex., *Opera*. Edit. de Leipzig (Schwikert, 1832). *Stromates*, liv. V, c. 11, § 69.

textes bibliques qui assimilent Dieu à l'homme comme s'il occupait un lieu quelconque, comme s'il possédait des yeux, des bras, une bouche; comme s'il avait des passions du genre des nôtres, la colère, la menace. Qu'il s'élève à l'initiation du grand mystère divin, en franchissant tous les degrés inférieurs et en faisant abstraction de toutes les qualités matérielles de l'être, à commencer par la dimension. Qu'il atteigne ainsi le point indivisible, qu'il le supprime et alors il rejoindra l'Un véritable[1], la cause première qui est au-dessus de l'espace, du temps, que ni la parole ni la pensée ne peuvent exprimer ou concevoir[2]. C'est parce que Dieu est l'Esprit absolu qu'il demeure incompréhensible à des êtres bornés, et qu'il ne saurait être saisi tout entier par ceux dont l'intelligence ne peut s'affranchir des catégories du temps et de l'espace. Mais Clément, a beau emprunter au platonisme alexandrin ses plus fortes expressions, appeler Dieu l'abîme[3], l'être infini que nul ne saurait atteindre, qui n'est ni genre ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, ni accident; il a beau déclarer qu'aucun attribut, même le plus excellent, ne suffit à le désigner; qu'il est cet Océan sans limite, qui est par delà le monde, il ne se contente pas cependant de l'abstraction pure, de l'unité inerte et vide de Philon. En effet, le premier principe n'est pas absolument incompréhensible en soi,

[1] Νοεῖται μονάς. (*Strom.*, V, 11, 72.)

[2] Οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως. (*Id.*, V, 11, 72.)

[3] Βαθύν. (*Id.*, V, 12, 82.

puisqu'il se révèle tout entier à son Verbe [1]. Dieu n'est donc incompréhensible que d'une façon relative, selon cette belle parole du poëte antique citée par Clément : « Je ne le vois pas, car il réside au delà des nuages, et les débiles paupières des hommes ne sauraient percer dans ces profondeurs, car nous ne sommes qu'os et que chair [2]. » Cependant nous avons dans notre raison une intuition de l'Etre divin, parce qu'elle est un rayon du Verbe. Quand celui-ci se révèle pleinement à nous, nous possédons la vraie connaissance [3]. Rien n'est incompréhensible pour le Fils de Dieu et grâce au Fils de Dieu, pour le gnostique, l'homme de la vraie connaissance. Le Verbe n'est pas une émanation diminuée de Dieu, il est son image parfaite, il le reproduit dans sa plénitude de toute éternité. « Dieu n'étant pas démontrable en lui-même, n'est pas non plus l'objet de la science. Le Fils est la sagesse, la science, la vérité et tout ce qui est de même ordre. Aussi est-il la démonstration et l'explication de la vérité. » Toutes les puissances de l'esprit se rattachent à lui comme à leur centre ; il les enferme toutes dans son cercle. Il est l'alpha et l'oméga ; l'idée éternelle et universelle, l'un qui comprend les multiples [4]. » Evidemment le Verbe est ici présenté à la manière de Philon, comme le monde idéal ou plutôt comme l'idée du monde, mais avec cette double différence qu'avant d'être l'idée du monde, il est l'idée ou

[1] Οὐδὲν ἀκατάληπτον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. (*Strom.*, VI, 8, 70.)
[2] *Id.*, V, 12, 79.
[3] *Id.*, V, 11, 75.
[4] Ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον ἄλφα καὶ ὠμέγα... ὡς πάντα ἕν. (*Id.*, IV, 25, 158, 159.)

l'expression parfaite de Dieu, et que bien loin d'être un simple idéal ou le lien des idées, selon l'expression de Philon; il est un être personnel, vivant, l'image empreinte du Père. « Notre pédagogue est semblable à Dieu son Père dont il est le Fils très-saint, sans reproches, sans passion, le Verbe Dieu, qui est dans le Père, à la droite de Dieu, vraiment en forme de Dieu[1]. » Cette ressemblance du Fils avec le Père est complète. « De toutes les natures la plus parfaite, la plus sainte, la plus souveraine, la plus puissante, la plus royale, la plus bienfaisante, la plus rapprochée du Très-Haut, est celle du Fils[2]. » Il a tout réglé conformément à la volonté du Père, et il gouverne excellemment l'univers; il fait toutes choses avec une force infatigable et toujours efficace, le regard plongé dans les profondeurs divines; le Fils de Dieu ne s'écarte jamais de son centre absolument indivisible; il ne va pas d'un lieu dans un autre, il est partout à la fois, sans que rien ne l'enferme, tout esprit, toute lumière divine, tout œil[3], voyant tout, entendant tout, sachant tout, scrutant les puissances par sa puissance. L'armée des anges et des dieux obéit à ce Verbe paternel qui n'a pris cette souveraineté universelle qu'au nom de celui qui la lui a dévolue[4]. » Le Verbe participe à l'éternité divine, car le Père n'est pas sans le Fils[5]. C'est lui qui a créé le

[1] Ἔοικεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ οὗπερ ἐστὶν υἱὸς ἀναμάρτητος λόγος θεὸς, ὁ ἐν τῷ πατρὶ, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός. (*Pædag.*, I, 2, 4.)
[2] Τελειωτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. (*Strom.*, VII, 2, 5.)
[3] Ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός. (*Id.*, VII, 2, 5.)
[4] Διὰ τὸν ὑποτάξαντα. (*Id.*, VII, 2, 5.)
[5] Οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ. (*Id.*, V, 1, 1.)

monde [1]. Il est le premier engendré; il n'a pas eu de commencement et il révèle la cause antérieure à toutes les autres, la plus bienfaisante de toutes, qu'aucune voix n'ose nommer, mais qu'on adore dans un silence sacré, dans la sainte terreur de l'admiration [2]. Le Verbe du Créateur de toutes choses n'est pas seulement sa Parole produite au dehors, il est la sagesse et la bonté de Dieu dans leur pleine manifestation, puissance vraiment divine, universellement intelligible, volonté souveraine [3]. Le connaître, c'est connaître la vérité par la vérité [4].

On voit à quelle hauteur Clément place le Verbe tout en maintenant sa subordination en tant qu'engendré. Néanmoins il existe comme personne distincte de toute éternité. Les attributs transcendants lui appartiennent comme au Père. On cherche en quoi il se distingue de lui, comment il est moins ineffable et incompréhensible. Clément a bien entrevu la solution, quand il dit que le Père ne va pas sans le Fils, et quand il voit dans le Verbe la parfaite manifestation de la bonté divine.

Il fallait aller plus loin et établir que le Verbe devait être en effet éternellement l'objet de l'amour du Père pour que Dieu fût l'amour absolu; alors la distinction des personnes était définitivement obtenue. Mais Clément s'est contenté d'affirmer la ressemblance parfaite du Verbe avec le Père; il ne nous donne pas une raison suf-

[1] Δημιουργίας αἴτιος. (*Strom.*, V, 3, 16.)
[2] *Id.*, VII, 1, 2.
[3] *Id.*, V, 1, 6.
[4] Γνῶσις δὲ υἱοῦ διαληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας. (*Id.*, V, 1, 1.)

fisante de son existence distincte, car il ne nous montre pas comment il ne se confond pas avec Celui auquel il est si absolument semblable, il n'élève pas un rempart qui puisse tenir contre le sabellianisme, du moins au point de vue dialectique.

Reconnaissons pourtant que Clément a vivifié et réchauffé les abstractions alexandrines par sa large compréhension de l'amour de Dieu. Il en fait son attribut essentiel. Il n'hésite pas à identifier la bonté et la Divinité. « Dieu est bon par nature, dit-il [1]; avant la création, il était Dieu, c'est-à-dire qu'il était bon [2]. » Il n'est pas seulement bon, comme il est juste et sage, comme il possède telle ou telle perfection; l'amour est son être même. « La bonté n'est pas en lui une simple vertu, elle n'est pas une des qualités de la justice; non, l'essence de sa justice est la bonté [3]. Dieu est bon en lui-même, il est juste à cause de nous, au nom même de sa bonté [4]. » Clément s'attache à établir contre les gnostiques cette identité de la justice et de l'amour. « La justice est bonne, dit-il, et la bonté est juste [5]. Il retrouve l'amour de Dieu jusque dans ses plus grandes sévérités; s'il frappe, s'il menace, c'est pour amener le pécheur à la repentance. Il l'effraye pour n'avoir pas à le punir. Le châtiment est le fouet dont il se sert pour nous réveiller.

[1] Φύσει ἀγαθὸς θεός. (*Pædag.*, I, 9, 82.)

[2] Πρὶν γὰρ κτίσιν γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν. (*Id.*, I, 9, 88.)

[3] *Id.*, I, 8, 63.

[4] Ὥστε ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν δίκαιος τὲ ἤδη δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. (*Id.*, I, 9, 88.)

[5] Ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. (*Strom.*, VI, 14, 109.)

La bonté implique la haine du vice qui nous perd; elle châtie le pécheur, mais le châtiment est toujours dans l'intérêt du coupable, car il tend à son redressement [1]. Mais Dieu ne se venge jamais : ce que nous appelons sa vengeance est une punition du mal commis qui n'a d'autre but que le relèvement de celui qu'elle atteint. Comment voudrait-il se venger, le Dieu qui nous a commandé de prier pour nos adversaires ? Sa colère et sa miséricorde tendent à une même fin; le salut des hommes [2]. Un avertissement d'ailleurs n'est pas un acte de courroux [3]. Dans le chapitre XI du premier livre du *Pédagogue*, Clément montre à l'œuvre cette justice miséricordieuse qui veut le salut du pécheur; soit qu'elle menace, soit qu'elle frappe, elle proportionne les remèdes à la gravité du mal, et elle ne les rend plus amers qu'afin de les rendre plus efficaces. Le châtiment est le van qui sépare en nous le pur froment de la paille. C'est aussi le marteau et l'enclume où le cœur de l'homme doit être brisé sous la main de Dieu. La malédiction elle-même en passant par sa bouche est un moyen de guérison et de redressement [4]. Ainsi Dieu assigne toujours une vertu curative au châtiment. Clément n'en reconnait pas moins que le mal produit nécessairement l'infortune et que le méchant se perd en s'endurcissant. Tous les

[1] Τιμωρία δέ ἐστιν ἀνταπόδοσις κακοῦ ἐπὶ τὸ τοῦ τιμωροῦντος συμφέρον ἀναπεμπομένη. (*Pædag.*, I, 8, 70.) Voir tout ce beau chapitre 8 et le suivant.

[2] Ἐλέους γὰρ καὶ ἐλέγχου σκοπὸς ἡ τῶν ἐλεγχομένων σωτηρία. (*Id.*, I, 8, 72.)

[3] *Id.*, I, 10, 94.

[4] Φαρμακείᾳ ἔοικεν ὁ ὀνειδισμός. (*Id.*, I, 8, 65.)

efforts qu'il attribue à l'amour divin pour nous arracher au pouvoir du péché impliquent la gravité du mal. « Chacun de nous, dit-il, choisit son supplice quand il choisit le péché [1]. » On ferait donc tort à Clément en lui attribuant une notion amoindrie de la bonté divine qui la transformerait en indifférence pour le bien et le mal. Si la douleur suit le péché c'est un effet de la volonté du Très-Haut, car rien n'échappe à son pouvoir. C'est lui qui a établi ce lien entre le mal et la souffrance. Seulement il frappe sans colère, car le divin ne connaît pas le courroux [2]. C'est là ce que Clément appelle son *apatheia*, c'est-à-dire l'absence de toute passion [3]. Mais cette divine apathie se concilie avec un ardent amour de l'être tombé, et la douleur, qui était d'abord le simple résultat du péché, devient un miséricordieux instrument de relèvement, l'aiguillon qui transperce le cœur pour le rendre à Dieu. Tout ce que Clément a dit du Père il le dit également du Fils, qui lui est en tout point semblable. Nous verrons quelles sont les conséquences qu'il a tirées pour le dogme de la rédemption de cette théodicée sublime mais incomplète. Elle a été ainsi résumée par Clément lui-même : « Dieu est amour. Tout en étant le Père ineffable, sa sympathie pour nous est celle d'une mère, de telle sorte qu'en nous aimant, le Père a pris quelque chose de féminin [4]. » Nous voilà

[1] Αἱρεῖται δὲ ἕκαστος ἡμῶν τὰς τιμωρίας αὐτὸς ἑκὼν ἁμαρτάνων. (*Pædag.*, I, 8, 69.)

[2] Οὐκ ὀργίζεται τὸ θεῖον. (*Id.*, I, 8, 68.)

[3] Θεὸς γὰρ ἀπαθής. (*Strom.*, VI, 16, 137.)

[4] Ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη· τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ ἡμῖν συμπαθὲς γέγονε μήτηρ. (*De div. serv.*, 37.)

bien loin de l'Un abstrait de la gnose auquel on voudrait réduire le Dieu de Clément [1]. Clément s'exprime avec le plus grand vague sur le Saint-Esprit : « O mystère admirable, s'écrie-t-il, le Père de tous les êtres est un, le Verbe universel est un et un également l'Esprit-Saint [2] ! » La distinction entre la deuxième et la troisième personne de la Trinité, est chez lui flottante et indécise, comme le prouve le texte suivant : « Le Verbe est l'*Esprit* fait chair [3]. » La doctrine de la Trinité n'est pas plus élaborée chez Clément que chez ses devanciers. Il redit la formule du baptême, mais comme tout son siècle, il est bien éloigné de la théologie de Nicée.

§ II. — *La création et la rédemption.*

La création, œuvre du Père et du Fils, est une manifestation de l'amour divin ; l'existence créée a pour principe un acte libre de l'éternelle bonté. C'est parce qu'il est bon que Dieu a voulu être créateur, c'est-à-dire Père [4]. Le Verbe est le centre idéal ou l'idée de l'univers, idée vivante, active, qui l'a fait sortir du néant [5]. Le temps n'existait pas avant le monde, car il est le mode

[1] Voir Baur, *Dreieinigkeit*, I, 192, 192 ; *Die christliche Gnosis*, 512. C'est à tort que Baur prétend que le Dieu de Clément ne peut arriver à la réalité que par une série d'intermédiaires nécessaires. La doctrine du Verbe chez ce Père n'a aucune analogie avec les émanations. Quand il parle d'*Hebdomades* et d'*Ogdoades*, c'est un pur langage symbolique. (*Strom.*, VI, 16 ; VII, 10.)

[2] *Pædag.*, I, 6, 42.

[3] Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ πνεῦμα σαρκούμενον. (*Id.*, I, 6, 43.)

[4] Ἀγαθὸς ἦν καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατὴρ ἠθέλησεν. (*Id.*, I, 9, 88.)

[5] *Strom.*, IV, 25, 168.

de vivre des êtres créés[1] ; il s'ensuit que le monde n'est pas éternel et qu'il n'a pas existé toujours. Clément déclare formellement que Dieu était bon en lui-même avant la création [2]. La création est une symphonie mélodieuse dont le Verbe est le Chorége [3]. Un être avant tous les autres sur la terre a été l'objet de cette céleste bonté, c'est l'homme, que l'on peut considérer comme la fin, le but, l'idée de la création [4]. Il est tout illuminé de la clarté du Verbe; sa vie supérieure est comme une insufflation de la vie divine [5] ; aussi le Dieu qui l'a comblé s'appelle-t-il à bon droit le Dieu ami de l'homme [6]. C'est sur cette parenté morale entre l'humanité et le Verbe que Clément a fondé toute sa démonstration du christianisme telle que nous l'avons développée. Il a bien soin d'écarter toute apparence de panthéisme, en déclarant que l'homme n'est point une parcelle de la Divinité et ne lui est pas consubstantiel. Il ne peut être question entre lui et Dieu que d'une affinité toute morale qui ne lui appartient que par la volonté miséricordieuse du Créateur. Aucun être fini ne peut, en effet, être considéré comme une fraction ou une émana-

[1] Πῶς δ' ἂν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρονοῦ; (*Strom.*, VI, 16, 142.)

[2] Πρὶν κτίσιν γενέσθαι. (*Pædag.*, I, 9, 88.) Mœller (*Geschich. der Cosmogon.*, p. 511) a négligé ce texte important dans son exposition de la doctrine de Clément sur la création, et a été ainsi amené à lui attribuer l'idée d'une création éternelle.

[3] *Protrept.*, I, 5.

[4] L'homme est la lyre du concert universel. Il est aussi le temple de Dieu (κιθάρα, ναός). (*Id.*, I, 8.)

[5] Ἐμφύσημα λέγεται θεοῦ. (*Pædag.*, I, 3, 7.)

[6] Φιλάνθρωπον. (*Protrept.*, I, 6.)

tion de la Divinité [1]. Le divin lui est communiqué avec la vie morale par le Verbe. La liberté est l'apanage naturel de l'être fait à l'image de Dieu. Le vouloir est le ressort intérieur duquel tout dépend, à commencer par l'intelligence et les facultés rationnelles [2]. La prescience de Dieu n'est point une prédestination. Le Verbe savait bien qui lui serait infidèle et cependant l'obéissance est en notre pouvoir. La grâce et la liberté se concilient en fait. L'exercice spirituel qui doit produire la tempérance nous est ordonné, bien que la tempérance elle-même soit un don divin [3]. Clément combat avec énergie le fatalisme gnostique qui faisait dépendre le salut des hommes parfaits d'une élection arbitraire, comme s'ils eussent été pétris dans un limon plus pur que le reste de l'humanité. La foi, dans un tel système, n'est plus l'accomplissement le plus élevé de notre vocation, elle devient un privilége de nature, et l'incrédulité n'est plus responsable. Nous ne sommes plus que des machines mues par les appétits comme par des rouages. « Quel animal suis-je donc? s'écrie le noble penseur. A quoi bon le repentir, à quoi bon Dieu et son Verbe, à quoi bon toute l'œuvre du salut [4]. »

Le mal n'est donc point une conséquence nécessaire de la création ; il n'est pas une essence primordiale

[1] *Strom.*, II, 16, 74.

[2] Αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι. (*Id.*, II, 17, 77.)

[3] Ἆθλον βαρὺ, δῶρον τοῦ θεοῦ μέγιστον σωφροσύνη. (*Id.*, II, 20, 126.)

[4] *Id.*, II, 3, 11.

comme la matière, il n'est qu'un accident, résultat de l'égarement de la volonté, sans qu'on y puisse reconnaître à aucun degré l'œuvre de Dieu [1]. D'après ce principe fondamental, le mal, dans toutes les sphères de l'existence, procède des révoltes de la créature. Les démons ne sont pas des êtres mauvais par nature ; ils le sont devenus; ce sont des anges tombés. Clément a partagé les idées de son temps sur le pouvoir extraordinaire des anges ; il nous les montre comme des gouverneurs de provinces préposés à l'administration des diverses parties de l'univers [2]. Quelques-uns d'entre eux se sont laissés prendre à l'amour des filles des hommes et leur ont révélé les mystères divins [3]. D'autres planent dans les airs comme de mauvais génies et réclament des sacrifices sanglants. Le paganisme leur doit tout ensemble les débris de vérité qu'il a conservés et ses rites barbares. Cependant Clément attribue une origine simplement humaine à plusieurs des divinités de l'Olympe [4]. Après tout, il n'a pas donné à la doctrine des démons l'importance que lui accordèrent Justin avant lui et Origène après lui. Il accepte l'idée courante, mais sans y tenir beaucoup [5] et sans en faire comme d'autres Pères l'un des points fondamentaux de la doctrine de la chute et de la rédemption.

[1] Τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται οὐκ οὐσίᾳ, διὸ οὐδὲ ἔργον θεοῦ. (*Strom.*, IV, 13, 95.)

[2] Κατά τε γὰρ τὰ ἔθνη καὶ πόλεις νενέμηνται τῶν ἀγγέλων αἱ προστασίαι. (*Id.*, VI, 17, 157.)

[3] *Id.*, V, 1, 10.

[4] *Protrept.*, II, 40.

[5] *Id.*, III, 44, 45.

La chute est plutôt rapportée par Clément à la volupté qu'à l'orgueil et à l'égoïsme ; il voit dans le serpent qui rampe à terre le symbole de l'inclination charnelle [1]. Le péché est en tout homme [2], sans que notre nature ait été entièrement corrompue, puisqu'elle a en elle le rayonnement du Verbe. Il repousse énergiquement l'idée que l'enfant qui vient de naître puisse encourir le moindre châtiment. « En quoi donc, dit-il, a-t-il péché ? Comment sans avoir rien fait tomberait-il sous la condamnation d'Adam [3] ? » Clément n'en reconnaît pas moins que l'homme une fois tombé ne saurait se relever par lui-même ; l'histoire religieuse n'est pas pour lui une simple évolution, un développement progressif, mais une restauration. La nature humaine ne pouvait pas refleurir sans l'avénement de Jésus-Christ [4]. Jésus est bien vraiment le Verbe incarné ; il ne l'a pas seulement possédé partiellement, comme tous les autres hommes qui ont un rayon de la lumière incréée, mais bien dans sa plénitude, dans sa totalité. La vérité a été morcelée par les hérésies comme le corps de Penthée par les bacchantes. Elle n'a son unité qu'en lui, car il est le Verbe parfait [5]. Celui qui a revêtu une chair semblable à la nôtre, c'est le Fils même de Dieu, son Verbe, sa sagesse, le Sauveur et le Seigneur de tous [6].

[1] Ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονή. (*Protrept.*, XI, 111.)

[2] Τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. (*Pædag.*, III, 12, 93.)

[3] Ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὴν παιδίον ; ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηθὲν ἐνεργῆσαν ; (*Strom.*, III, 16, 100.)

[4] *Id.*, V, 1, 3.

[5] *Id.*, I, 13, 57.

[6] Δύναμις τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς ἀρχιτώτατος λόγος τοῦ πατρὸς, ὅς γε

Il a pris la forme de serviteur, pour se conformer à notre condition. Sans doute, par la puissance de la vertu divine qui était en lui, il pouvait se soustraire aux besoins du corps [1], mais c'était un triomphe de sa liberté qui n'ôtait aucune réalité à sa vie corporelle. Clément avait trop nettement repoussé le dualisme platonicien pour tomber dans le docétisme que d'ailleurs il écarte positivement dans le texte même tant soit peu paradoxal que nous venons de citer, et qui enlève certainement quelque chose à la pleine humanité du Sauveur. Quand il dit que Jésus est venu sous le masque de l'humanité corporelle jouer son rôle dans le drame de notre rédemption [2], il n'y a dans ces mots qu'une vive image qui n'implique nullement les principes favoris de la gnose. Les souffrances du Rédempteur n'ont point été apparentes, car il avait revêtu un corps semblable au nôtre, et il a versé son sang. « Crois au Dieu vivant, dit-il, qui a souffert, crois à celui qui est mort [3]. » — « Le Fils de l'homme, dit-il ailleurs, n'est pas venu pour être servi, mais pour servir. Il a connu la fatigue, il a donné sa vie en rançon pour plusieurs et a voulu être notre frère [4]. » Clément ne paraît pas avoir admis en Jésus une âme humaine distincte du Verbe. L'humanité est si étroitement apparentée au Verbe qu'il suffit qu'elle soit portée à sa perfection pour être vraiment divine.

καὶ τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν. (*Strom.*, VII, 2, 7.)

[1] Ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ. (*Id.*, VI, 9, 71.)

[2] Τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβών. (*Protrept.*, X, 110.)

[3] Πίστευσον τῷ παθόντι θεῷ. (*Id.*, X, 106.) Voir sur ce point délicat, Dorner, ouvr. cité, t. I, p 459-461. — [4] *Pædag.*, I, 9, 85.

Au point de vue de Clément, la rédemption ne saurait être une expiation. Il n'admet pas que Dieu punisse, si ce n'est pour guérir et pour sauver. Si la souffrance suit le mal, c'est par une conséquence naturelle; mais que le mal actuel vienne à disparaître, la souffrance cessera aussitôt avec lui. Il n'y a pas de dette à payer, pas de réparation à offrir à Dieu, qui n'attend que le repentir du coupable pour le réintégrer dans sa condition première. Le pardon n'est pas même un acte nouveau auquel il se décide dans sa liberté, c'est en quelque sorte une conséquence nécessaire de l'amour qui est l'essence même de la divinité, bien que le droit de remettre les péchés appartienne à Dieu seul. Le côté du sacrifice est donc complétement jeté dans l'ombre. Comme ses devanciers, Clément a méconnu le sens profond des institutions mosaïques. A l'imitation de Philon, il y voit des types cosmogoniques. Les divers ornements de la robe flottante du grand prêtre sont l'emblème des phénomènes célestes. L'autel des parfums, placé entre le premier et le second voile, est le symbole de la terre placée au centre du monde. Le sanctuaire représente la région intermédiaire entre le ciel et la terre. Le chandelier à sept branches est l'image des sept luminaires célestes. L'entrée du souverain sacrificateur dans le saint des saints figure l'initiation de l'âme purifiée aux mystères du Verbe. Ce dernier symbolisme, bien que d'un ordre plus élevé que le précédent, n'atteint pas la notion de rédemption. Les sacrifices expriment la consé-

[1] Voir le chap. VI du livre V des *Stromates*.

cration de notre âme à Dieu, et non le besoin profond d'une expiation. « Les sacrifices conformes à la loi, dit-il, symbolisent la piété à laquelle nous sommes obligés [1]. » L'offrande des boucs et de la colombe pour le péché figure la purification de la partie irrationnelle de l'âme qui la rend agréable à Dieu.

Tout en revient donc à la purification morale, sans que nous devions tenir aucun compte du passé. Si le sacrifice sous le mosaïsme ne fait qu'exprimer le retour à la sainteté, le grand sacrifice du Calvaire n'aura pas d'autre destination que de nous ramener au bien. C'est là, en effet, l'œuvre essentielle de Jésus-Christ. Clément reconnaît qu'il a dû remporter la victoire sur le péché et sur la mort par sa souffrance, mais il ne donne aucune raison suffisante de cette souffrance. « Le Seigneur, dit-il, vint briser les liens qui retenaient l'homme captif. Il a incarné le mystère divin, il a ainsi écrasé le serpent, il a réduit en esclavage notre tyran qui était la mort. Profond sujet d'étonnement ! Cet homme séduit par le plaisir, voué à la corruption, c'est par ses mains clouées au bois qu'il l'a affranchi ! O mystère admirable ! Le Seigneur succombe, l'homme se relève, et celui qui avait été banni du paradis reçoit le plus grand prix de l'obéissance, je veux dire le ciel [2]. » Les souffrances du Christ ont donc bien eu une valeur positive, la croix est autre chose qu'une simple déclaration du pardon,

[1] Αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸν νόμον θυσίαι τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσέβειαν ἀλληγοροῦσι. (*Strom.*, VII, 6, 32.)

[2] Ὢ θαύματος μυστικοῦ· κέκλιται μὲν ὁ κύριος, ἀνέστη δὲ ἄνθρωπος. (*Protrept.*, XI, 111.)

elle est un triomphe. Cependant, quand on presse les textes, tout en faisant la part du mystère qui est au fond de l'acte rédempteur et que Clément reconnaît, on n'y découvre rien qui ressemble à un sacrifice d'expiation.

Le Verbe incarné est avant tout le législateur parfait dont le pouvoir souverain s'exerce sur l'âme qu'il a faite à son image et comme de sa substance; il la purifie et l'enlève au mal. La justification se confond entièrement avec la purification. Aussi, pas plus que chez Justin, on ne voit une ligne de démarcation fermement tracée entre les deux économies. Le Verbe était l'ange de l'ancienne alliance, voilé de sévérité, mais sa sévérité était toute miséricordieuse. Ce voile tombe dans l'Evangile, c'est donc toujours la même œuvre, avec une simple différence de degré. Moïse, sous l'inspiration du Verbe, a ramené les âmes au bien par l'instruction et le châtiment. Il a été lui aussi un bon pasteur, en formant les hommes à la vertu et en rallumant dans leurs âmes le lumignon presque éteint [1]. Jésus a-t-il fait autre chose? S'il a déployé une puissance incomparable, c'est qu'il était le Verbe incarné, connaissant parfaitement le bien véritable. Législateur divin, il a promulgué le commandement qui sauve [2]. La loi poursuit le même but que l'Evangile, elle nous corrige par le châtiment et nous range sous l'autorité de Dieu. L'Evangile achève l'œuvre commencée, en nous inspirant la crainte d'offenser le Père céleste; l'amour est le complément de la sainteté. A ce degré élevé de vertu nous sommes les fils

[1] *Strom.*, I, 26, 168.
[2] Τὸ σωτήριον πρόσταγμα. (*Id.*, I, 26, 169.)

de Dieu ; la charité couvre nos péchés, nous sommes jugés dignes d'être admis dans le royaume céleste [1]. Dieu veut que l'homme devienne Dieu [2].

C'est ainsi que le salut demeure toujours le prix de la sainteté reconquise. Le rôle de Jésus dans cette œuvre de purification est très-nettement défini dans le passage suivant : « Dans la vie présente, nous sommes des malades en proie aux désirs dégradants, aux voluptés infâmes, enflammés de mille passions ; nous avons besoin d'un Sauveur. Le nôtre ne nous a pas seulement apporté des remèdes agréables, mais encore des remèdes douloureux. La crainte elle aussi sauve, malgré son amertume. Nous donc, les malades, nous avons besoin d'un médecin ; nous les égarés, nous avons besoin d'un maître ; nous les aveugles, nous avons besoin de celui qui rend la lumière ; nous les altérés, nous avons besoin de la source vivante qui désaltère à jamais ; nous les morts, nous avons besoin de la vie ; les brebis demandent qui les paîtra, les enfants demandent qui les instruira. Oui, toute l'humanité demande Jésus [3], afin que nos égarements et nos péchés ne nous conduisent pas à une condamnation finale, mais que nous soyons délivrés de nos souillures et recueillis dans le grenier céleste.... » « Chacun sera jugé par ses œuvres [4]. » Le salut ainsi

[1] *Strom.*, I, 27, 173.

[2] Θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται ὅτι βούλεται ὁ θεός. (*Pædag.*, III, 1, 1.)

[3] Πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης δεόμεθα Ἰησοῦ, ἵνα μὴ ἀνάγωγοι καὶ ἁμαρτωλοὶ εἰς τέλος τῇ καταδίκῃ ἐμπέσωμεν, διακριθῶμεν δὲ τῶν ἀχυρμιῶν καὶ εἰς τὴν πατρῴαν ἀποθήκην σωρευθῶμεν. (*Id.*, I, 9, 83.)

[4] *Id.*, I, 8, 71.

compris n'est pas autre chose que la conversion opérée en nous par le Verbe.

Quand Clément emploie le terme de rançon, ou quand il dit que le Verbe par sa couronne d'épines a porté sur sa tête tous nos crimes et nous en a délivrés, ce sont des images qu'il emprunte au style biblique [1]. Les principes généraux de son système nous empêchent de prendre dans le sens d'une orthodoxie plus moderne le passage suivant : « Jésus est mort victime du plus affreux des forfaits humains ; il l'a donc porté sur lui, et par sa souffrance même a vaincu la mort et Satan [2]. »

Il est pourtant un texte de Clément qui dépasse son point de vue ordinaire. Il met dans la bouche de Jésus ces belles paroles qu'il lui fait adresser aux pêcheurs : « Je suis le maître des enseignements célestes, j'ai lutté pour toi contre la mort et j'ai effacé ta propre mort que tu avais méritée par tes péchés et par ton incrédulité [3]. » Nous avons reconnu que pour Clément le péché enfante la douleur. Jésus en mourant a vaincu le péché et par là même la mort qui en est la conséquence. Mais entre cette idée toute générale et le payement d'une dette à Dieu qui aurait consisté dans une malédiction directe, il y a une grande distance ; elle n'a pas été franchie et ne pouvait l'être dans le système que nous avons exposé.

Cette théorie de la rédemption ne rend un compte

[1] *Pædag.*, II, 8, 74.

[2] Πονηρά ne signifie pas ici la peine du péché, mais le péché lui-même.

[3] Τὸν σὸν ἐξέτισα θάνατον ὃν ὤφειλες. (*De div. serv.*, 23.)

suffisant ni des textes bibliques ni des besoins profonds de l'âme humaine. La révélation de l'Ecriture, comme celle de la conscience, réclament une réparation qui soit accomplie par le représentant de l'humanité. Cette divine réparation apporte le pardon et fonde la sainteté, qui se réalise par l'appropriation progressive d'un salut déjà consommé. Le pécheur, après s'être prosterné sous la croix, se relève justifié par l'œuvre du Christ qu'il a acceptée et ratifiée. Saisie par la foi, elle lui appartient comme un trésor de grâce où il peut puiser tous les jours de nouveau. Clément se contente de rattacher le salut à l'amélioration, à l'accomplissement de la loi divine, telle qu'elle a été révélée par Jésus Christ, tout en donnant une grande importance à sa victoire sur la mort et aux secours qu'il nous accorde. Il ne parvient pas dans cette voie à donner au relèvement de l'homme une base inébranlable. Il distingue avec soin les péchés commis avant ou après la repentance. La première repentance obtient la rémission des péchés, parce qu'elle est un principe de purification [1]. La seconde repentance qui est motivée par les chutes du croyant ne peut pas se réclamer directement de la rémission des péchés proclamée par le baptême [2]. Clément ne s'explique pas nettement sur cette différence, mais on comprend très-bien que pour lui l'œuvre du Christ ne suffit pas à elle seule dans tous les cas, et qu'il réclame autre chose que la rémission des péchés. La repentance ainsi définie est bien près de devenir une pénitence plus ou moins expia-

[1] Μετάνοια ἡ καθαίρουσα τὸν τόπον τῆς ψυχῆς. (*Strom.*, II, 13, 56.)
[2] *Id.*, II, 13, 58.

toire. Les fautes commises après le baptême ne sont pas au bénéfice du pardon accordé au nom de Christ au moment de la première repentance, elles doivent être réparées par le châtiment [1]. De là logiquement la nécessité d'une purification douloureuse et graduelle qui se prolonge même au delà de la vie afin de nous élever peu à peu à la parfaite sainteté qui se confond avec le salut: « Quand nous lisons dans l'Ecriture, dit Clément : Ta foi t'a sauvé, nous n'entendons pas ces mots dans le sens que nous soyons sauvés par une foi quelconque que ne suivraient pas les œuvres. » Ces mots d'ailleurs ne s'adressaient qu'aux Juifs qui vivaient d'une façon irréprochable conformément à la loi, et auxquels ne manquait que la foi au Sauveur. « Quand tu auras quitté ce corps il faudra rejeter les passions qui l'animaient, avant que tu puisses entrer dans la demeure qui t'est préparée, car connaître est plus que croire, et se voir jugé digne des plus grands honneurs du ciel est plus que d'être simplement sauvé. Le fidèle qui au travers d'une sévère discipline a rejeté les passions, subit dans une demeure meilleure un châtiment plus grand [2]; il connaît la repentance particulière qui suit les péchés commis après le baptême. Il gémit de n'avoir pas encore atteint ou de ne pouvoir jamais atteindre le haut degré de perfection où il voit ses frères. » Le ciel est une hiérarchie morale où chacun est placé selon son mérite [3].

[1] *De div. serv.*, 39.

[2] Ὁ πιστὸς μέτεισιν ἐπὶ τὴν βελτίονα τῆς προτέρας μονῆς μεγίστην κόλασιν. (*Strom.*, VI, 14, 109.)

[3] *Id.*, VI, 13, 106.

§ III. — *La morale chrétienne. L'autorité. La doctrine de l'Eglise et des sacrements. Les choses finales.*

Les erreurs dans la conception de la rédemption ont le plus souvent leur contre-coup dans les autres domaines de la théologie. Il n'est pas possible de revenir au légalisme judaïque en ce qui concerne la relation de l'homme avec Dieu sans revenir plus ou moins au régime sacerdotal et sans aliéner la liberté chrétienne, car les institutions caractéristiques de l'ancienne alliance procèdent toutes de la condition spéciale de l'homme avant l'accomplissement de la rédemption, alors qu'un libre accès ne lui a pas encore été ouvert auprès du Père céleste. Dans l'exacte mesure où l'on rétablit l'ancienne barrière entre lui et Dieu, en enlevant au salut son caractère de pleine gratuité, on le ramène à l'esclavage, ou plutôt à toutes les formes religieuses qui étaient destinées à lui faire mesurer la distance qui le séparait du ciel. C'est ainsi que l'on introduit de nouveau en plein christianisme la distinction entre les hommes et entre les jours, que l'on rebâtit le sanctuaire, que l'on soumet la vie morale au joug d'un rituel minutieux et que l'on cherche à renouveler le sacrifice expiatoire dans la célébration même du sacrement. D'où vient donc que Clément d'Alexandrie est demeuré sur les hauteurs du spiritualisme chrétien, sans faire un seul pas en arrière, bien qu'il ait affaibli la doctrine de la rédemption? Cela tient à ce qu'il a maintenu au centre de sa doctrine l'amour de Dieu comme peu de théologiens l'ont fait

après lui. Sans doute il n'a pas su concilier cet amour immense avec la sainteté absolue. Là est la lacune de son système et nous n'en dissimulons point la gravité. Nous croyons même que si ses erreurs sur ce point capital ont été neutralisées par le pur et généreux courant de sa pensée dominante, elles n'en ont pas moins eu un effet fâcheux sur l'Eglise et ont contribué à la ramener vers les institutions du judaïsme. Mais à coup sûr rien de pareil ne peut être signalé chez le chef de l'école d'Alexandrie. Après tout l'idée de Dieu pour lui n'est point celle du mosaïsme. On doit même reconnaître qu'il n'en a pas reconnu la part de vérité. Il a idéalisé, transformé le judaïsme au lieu de donner satisfaction à ce qu'il avait de fondé, je veux dire à cette notion de la justice si profondément inscrite dans la conscience, car il a fait évanouir la justice dans l'amour. Il n'en demeure pas moins que par un chemin qui n'est pas le véritable parce qu'il n'a pas été arrosé du sang d'un sacrifice vraiment réparateur, il arrive au même résultat que l'Evangile, à la pleine réconciliation de l'homme avec Dieu par le Verbe incarné, et il en tire toutes les conséquences qu'en avait tirées saint Paul avec une sûreté de logique qui n'a jamais été dépassée.

Il n'y a nulle trace chez lui de ce dualisme ou de cette opposition entre l'élément humain et l'élément divin qui en morale enfante l'ascétisme et la casuistique, et produit dans la vie religieuse la prédominance du rite; il n'a pas davantage relevé le matérialisme sacramentel, ni poussé au rétablissement d'une autorité toute extérieure. Nous l'avons vu dans son apologie du chris-

tianisme écarter toute opposition entre la foi et la raison et montrer comment elles se concilient dans le Verbe. La nature et la grâce ne forment nulle part une antinomie, car l'homme est fait pour Dieu, — il est divin dans le fond de son être. La perfection n'est pas en dehors ou au-dessus de l'humanité, elle est la réalisation complète de sa destinée. Il s'ensuit que la morale chrétienne sera profondément humaine, qu'elle ne réclamera le sacrifice d'aucun des éléments de notre vraie nature, et qu'elle aboutira à l'union de notre âme avec Dieu et avec son Verbe. Le grand principe moral de Clément, celui auquel il ramène tous les préceptes, est ainsi exprimé : « Il faut imiter Dieu [1]. » Or, Dieu pour lui est l'amour suprême, dégagé de toute passion. Voilà l'idéal qui nous est proposé. Le vrai chrétien que Clément appelle le gnostique, c'est-à-dire celui qui s'est élevé à cette connaissance parfaite qu'on ne peut distinguer de l'amour, reflète cette sublime *apatheia*. Il arrive à ne demander aucune récompense, pas même le ciel [2]. Par cette perfection à laquelle il s'élève graduellement, il se transforme à la ressemblance du Verbe qui est lui-même l'image glorieuse du Père. « Le Fils unique, le type de la gloire du Père, du souverain, du Très-Haut, imprime son image dans l'âme du gnostique par la contemplation parfaite; aussi cette âme devient-elle comme une troisième empreinte de la vie divine [3]. »

[1] Θεὸν χρὴ μιμεῖσθαι. (*Strom.*, IV, 26, 173.)
[2] *Id.*, IV, 22, 139, 140.
[3] Ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα. (*Id.*, VII, 3, 16.)

Toute la morale chrétienne procède de l'imitation de Dieu, qui nous est rendue possible par le secours du Verbe. Elle a pour premier devoir la piété proprement dite qui est l'union mystique avec Dieu, la contemplation. Elle nous enseigne ensuite à le glorifier par une activité bien ordonnée dans les diverses sphères de la vie. Le chrétien parfait ou le gnostique a commerce avec Dieu par le grand sacrificateur et il se rend semblable autant que possible au Seigneur, par sa piété qui le pousse à travailler au salut des hommes [1].

Les détails nombreux dans lesquels entre Clément sur le mode de vivre du chrétien n'ont aucun rapport avec un ritualisme minutieux. Ce sont les applications multiples d'un même principe qui conserve son inflexible unité. Il n'admet pas deux morales, une pour la vie ordinaire et une autre de perfection. « La morale du Christ, dit-il avec infiniment d'esprit, ne chante pas au-dessus du ton [2]. » Elle ne demande que ce qui est strictement exigible à tous ceux qui consentent à porter son joug. Le conseil évangélique est ainsi formellement exclu. Il ne faut pas non plus avoir une morale pour l'Eglise et une autre morale pour le monde, — le mal pas plus que le bien ne perd son caractère en changeant de milieu. L'âme ne doit pas ressembler au polype qui se teint des couleurs des pierres auxquels il est attaché [3]. Les simples et les ignorants dans l'Eglise ne sont pas tenus à une sainteté moins rigoureuse que ceux

[1] *Strom.*, VII, 8, 13.
[2] Οὐχ ὡς ὑπέρτονον. (*Id.*, II, 20, 123.)
[3] *Pædag.*, III, 11, 80.

qui sont versés dans les connaissances religieuses. La charité n'est pas affaire de science; c'est un sceau divin qui peut être imprimé dans tous les cœurs[1]. La vie entière de chaque chrétien doit en être marquée[2].

Clément ne condamne aucune vocation pas plus qu'aucune condition. Il déclare hautement que le soin des affaires publiques peut s'allier à celui de la sagesse divine[3]. Le gnostique, s'il parvient à un poste éminent dans l'Etat, se consacrera au bien de tous avec un entier dévouement. C'est un nouveau Moïse qui marche à la tête du peuple pour le salut commun[4]. Les affaires de la vie ordinaire ou du monde peuvent être faites honorablement et dans l'esprit de Dieu[5]. A ce point de vue le mariage n'est point un état d'infériorité. Clément en a relevé la dignité avec autant de poésie que de chasteté, quand il applique au père, à la mère et à l'enfant, la promesse de Jésus : « Là ou deux ou trois seront assemblés, je serai au milieu d'eux[6]. » Les enfants sont comparés à des fleurs que le divin jardinier cueille dans des prairies vivantes[7]. Une grande modération est sans doute nécessaire dans tout ce qui se rapporte à la vie des sens; mais la sainteté de la famille est hautement reconnue et même glorifiée. L'incontinence est un péché,

[1] *Pædag.*, III, 11, 78.
[2] *Id.*, III, 11, 80
[3] Ἀλλὰ καὶ πολιτεύσασθαι ἐξόν. (*Id.*, III, 11, 78.)
[4] *Strom.*, VII, 3, 16.
[5] Τὰ ἐν κόσμῳ κοσμίως κατὰ θεὸν ἀπάγειν οὐ κεκώλυται. (*Pædag.*, III, 11, 78.)
[6] *Strom.*, III, 10, 68.
[7] Ἄνθη δὲ τοῦ γάμου τὰ τέκνα. (*Pædag.*, II, 8, 71.)

non le mariage [1]. N'ayons pas plus de pudeur que le Créateur qui a voulu la conservation du genre humain par ce mode. Clément ne fait point d'exception pour les évêques. Il invoque le précepte apostolique d'après lequel l'évêque, avant d'être promu à sa charge, doit s'être préparé au gouvernement de l'Eglise par celui de la famille [2]. « Le mariage, de même que la virginité, a son ministère et ses offices déterminés par le Seigneur, je veux dire le soin de la femme et des enfants [3]. » Le père est la providence de son intérieur. Les deuxièmes noces sont admises dans l'esprit de saint Paul [4]. Clément est tout naturellement amené à rejeter l'ascétisme exagéré par sa doctrine de la création. L'élément corporel vient de Dieu; il n'est donc pas mauvais en soi. La chair qu'il faut mortifier n'est pas simplement la partie physique de notre être, c'est tout ce qui est mauvais et entaché par le mal. Dans sa paraphrase du chapitre VII de l'épître aux Romains, Clément établit que si notre corps est trop souvent le tombeau de l'âme, il n'en est pas moins destiné à devenir le temple de l'Esprit [5], et il pousse le gnostique à en faire un sanctuaire par la tempérance et la consécration à Dieu. Le chrétien a le droit d'admirer la beauté du monde extérieur, pourvu qu'il ne s'y absorbe pas comme la Grèce, ido-

[1] *Strom.*, III, 12, 86.
[2] *Id.*, III, 12, 79.
[3] Ἔχει γὰρ ὥσπερ ἡ εὐνουχία οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργείας καὶ διακονίας. (*Id.*, III, 12, 79.) Voir aussi sur le même sujet, *Pædag.*, liv. II, c. 10 et 11.
[4] *Strom.*, III, 1, 4.
[5] *Id.*, III, 11, 77.

lâtre du beau, et qu'il y cherche la gloire du Créateur[1]. La pauvreté n'est pas plus un mérite en elle-même que le célibat. Le péché ne consiste pas à posséder, mais à abuser[2]. Le traité intitulé : *Comment le riche peut-il être sauvé,* est le développement de cette pensée. Ce qui importe, ce n'est pas la pauvreté matérielle, c'est la pauvreté en esprit. Le dépouillement extérieur n'est rien, il faut arracher du cœur l'esprit de la richesse, ses soucis, son ambition, ses convoitises qui sont autant d'épines étouffant le bon grain ; c'est l'âme qu'il faut avant tout dépouiller[3]. Comment, si elle est alourdie par le poids de l'or, par le souci de la propriété, étendra-t-elle ses ailes vers le ciel ?[4]. Saint Paul n'a-t-il pas dit que l'on peut user du monde comme n'en usant pas et de la richesse comme ne la possédant pas ? La richesse chrétienne se répandra à profusion sur toutes les misères, et la meilleure défense dont nous pourrons être entourés sera l'amour des pauvres consolés par nous. Oui, les veuves, les orphelins, les indigents, voilà la garde glorieuse et désarmée de la charité[5].

Clément ne se place pas à un point de vue moins élevé pour apprécier le martyre. Il ne l'exalte pas outre mesure et ne lui voue pas une admiration idolâtre et dangereuse. Il le condamne toutes les fois qu'il est une espèce de suicide et qu'il est cherché pour lui-même, alors qu'il suffi-

[1] *Strom.*, IV, 18, 118.

[2] Καλῶς οὖν πλουτεῖν οὐ κεκώλυκεν, ἀλλὰ γὰρ τὸ ἀδίκως καὶ ἀπλήστως πλουτεῖν. (*Id.*, III, 6, 56.)

[3] Τὴν ψυχὴν αὐτὴν γυμνῶσαι τῶν παθῶν. (*De div. serv.*, 12.)

[4] *Id.*, 17.

[5] Στρατὸν ἄοπλον. (*Id.*, 34.)

rait d'une prudence légitime pour l'éviter [1]. Sans doute la lâcheté qui se dérobe au devoir de la confession est inexcusable [2], et rien n'est plus beau que de souffrir courageusement pour Jésus-Christ, quand on y est appelé. Couvert d'opprobre et conduit à la mort, le vrai chrétien est assuré de l'amitié royale de son Dieu ; on ne peut lui ravir ni la liberté ni la charité [3]. Et cependant qu'il ne s'élève pas au-dessus de ses frères, car toute souffrance endurée au nom de Christ est un martyre et une confession [4]. Ainsi se maintient l'unité de cette grande morale de l'amour, indépendante des circonstances et des diversités extérieures, qui ne se réalise jamais mieux que dans la large propagation de la vérité et de la vie divine, car celui qui s'en fait le généreux dispensateur est semblable à Dieu ; il reproduit la charité dont il a été lui-même l'objet [5].

Le spiritualisme élevé de Clément se retrouve dans sa conception de la vie religieuse proprement dite. Il n'admet aucune des distinctions qui tenaient au particularisme judaïque, il n'admet pas cette séparation si profonde entre le profane et le sacré, entre l'élément humain et l'élément divin qui caractérisaient la période de la loi. Ainsi il ne reconnaît aucun sacerdoce spécial, et par conséquent aucune différence essentielle entre les chrétiens. Les charges ecclésiastiques sont mainte-

[1] *Strom.*, IV, 4, 17.
[2] *Id.*, IV, 4, 16.
[3] *Id.*, IV, 7, 53.
[4] Εἰ τοίνυν ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστὶ, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ θεοῦ ἡ ταῖς ἐντολαῖς ἐπακηκουῖα μάρτυς ἐστὶ καὶ βίῳ καὶ λόγῳ. (*Id.*, IV, 4, 15.)
[5] *Id.*, VII, 9, 42.

nues; l'évêque n'est plus aussi complétement identifié à l'ancien que dans l'époque précédente [1], bien que Clément soit à cent lieues de toute idée de hiérarchie [2]. « Il n'y a qu'un seul maître qui est dans le ciel. Il s'ensuit que tous les chrétiens sont également disciples [3]. » « Le véritable rapport entre nous et lui consiste en ce que la vérité parfaite n'appartient qu'au Seigneur notre maître, tandis que notre faiblesse et notre ignorance nous appellent à tout apprendre de lui. » Tous les chrétiens sont des enfants également placés sous la direction du divin pédagogue. Ils forment le troupeau conduit par sa houlette [4]. « Celui qui enseigne et celui qui est enseigné n'ont l'un et l'autre qu'un seul maître, d'où procèdent et la parole et l'intelligence [5]. » Il n'y a d'autre succession apostolique que celle de la foi et de la piété. « Le vrai gnostique, en d'autres termes, le chrétien complet, supplée à l'absence des apôtres par la pureté de sa vie et de sa connaissance [6]. » Après tout, le grand apôtre, le grand témoin de Christ qui nous instruit et nous amène à lui, c'est l'Eglise [7], et l'Eglise se compose de ce peu-

[1] *Pædag.*, III, 12, 97.

[2] *Strom.*, VII, 3, 1. Dans ce passage les anciens sont opposés aux diacres comme revêtus de la plus haute charge; ils sont donc assimilés en définitive aux évêques.

[3] Εἷς διδάσκαλος ἐν οὐρανοῖς· οἱ ἐπὶ γῆς εἰκότως ἂν πάντες κεκλήσονται μαθηταί. (*Pædag.*, I, 5, 17.)

[4] *Id.*, I, 5, 17.

[5] Εἷς γὰρ ὁ διδάσκαλος καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροωμένου. (*Strom.*, I, 1, 12.)

[6] Ὁ γνωστικὸς οὗτος τὴν ἀποστολικὴν απουσίαν ἀνταναπληροῖ βιοὺς ὀρθῶς, γιγνώσκων ἀκριβῶς. (*Id.*, VII, 12, 77.)

[7] Ἡ ἐκκλησία ἥδε καὶ ὁ νυμφιὸς ὁ μόνος διδασκάλος. (*Pædag.*, III, 12, 98.)

ple nouveau dans le cœur duquel la loi nouvelle a été gravée comme sur une table vivante [1].

On opposera peut-être à cette notion si large du sacerdoce universel les singulières théories de Clément sur les mystères de la connaissance religieuse qui ne seraient révélés qu'à l'élite des vrais gnostiques. Mais les tempéraments qu'il apporte à cet ésotérisme, si opposé au véritable esprit de l'Evangile, lui enlèvent tout caractère sacerdotal. Au fond, il veut dire que le côté profond de la connaissance, la théologie scientifique n'est pas immédiatement accessible à tous [2]. S'il demande qu'on enveloppe les plus hautes vérités dans un langage symbolique, c'est tantôt pour stimuler une pensée paresseuse, pour la provoquer et l'activer par l'attrait même du mystère [4]; tantôt pour dérober les choses saintes aux profanes, ne pas jeter les perles devant les pourceaux et ne pas aggraver la condamnation des impies [4]. Clément s'appuie sur le caractère typique et parabolique de l'Ecriture [5]. Il n'a certainement pas tout à fait tort. Seulement la pente était dangereuse alors que toutes les traditions de la philosophie antique poussaient à l'aristocratie de l'intelligence. Il était aisé dans cette voie d'arriver à une sorte de sacerdoce doctrinal, qui aurait investi la science religieuse d'un privilége exorbitant. Clément réclame un guide, un catéchiste reconnu qui soit dans l'Eglise le maître de la

1 *Pædag.*, III, 12, 94.
2 *Strom.*, I, 1, 13.
3 Ἵνα ζητητικοὶ ὑπάρχωμεν. (*Id.*, VI, 15, 126.)
4 *Id.*, V, 9, 58.
5 *Id.*, VI, 15, 126.

vérité [1]. Il n'a pas dit assez que le maître humain doit relever lui-même de ceux qu'il enseigne, de cette foi universelle de l'Eglise que le divin pédagogue enseigne à chacun de ses membres. La science ne peut jamais se poser en intermédiaire obligé entre l'âme et le Verbe pour tout ce qui touche à la vie divine, c'est-à-dire pour les vérités essentielles. Dans son désir immodéré de rendre la vérité accessible par degrés, Clément va jusqu'à confondre l'allégorie avec une certaine dissimulation ; il consent à ce qu'on voile en partie l'enseignement des plus hautes doctrines [2]. N'oublions pas que cette initiation aux mystères les plus profonds de la connaissance n'est point rattachée à une caste, qu'elle appartient à tous ceux qui consentent à franchir les degrés de l'échelle lumineuse. Cet ésotérisme que nous rejetons n'a donc aucune analogie avec la prêtrise.

Ce qui est péremptoire et décisif sur ce point, c'est l'absence de tout sacrifice extérieur, car le sacerdoce n'existe réellement que là où il y a sacrifice. Nous avons vu à quel point les idées de Clément le poussaient dans un sens opposé. Il n'avait pas même reconnu la nécessité du sacrifice dans l'ancienne alliance et sa valeur définitive à la croix. Comment aurait-il réclamé sa perpétuité ? Les sacrifices journaliers du chrétien sont la prière, la lecture des saintes Ecritures, le cantique et la charité généreuse qui sait à la fois communiquer la connaissance divine à l'ignorant et rompre le pain au

[1] Ἐξηγητοῦ τινὸς καὶ καθηγητοῦ χρείαν ἔχειν. (*Strom.*, V, 9, 57.)
[2] *Id.*, VII, 9, 53.

pauvre [1]. Voilà bien l'offrande la plus excellente et la plus agréable à Dieu [2]. Le vrai chrétien qui réalise cet idéal de piété est l'homme vraiment royal, le prêtre sacré de la Divinité [3]. Nous voilà bien loin de toute idée hiérarchique. L'Eglise est le temple de Dieu; l'autel terrestre dans lequel entrent comme des pierres vivantes tous ceux qui en priant ne sont qu'un cœur et un esprit [4]. Cette Eglise véritable n'est pas une institution extérieure, une catholicité pétrifiée; elle se distingue de toutes ses réalisations imparfaites. Ceux-là seuls qui ont accompli les commandements divins méritent de faire partie de l'élite apostolique. Le vrai diacre, le véritable ancien, ce n'est pas celui qui a reçu l'imposition des mains, c'est celui qui a rempli les conditions de ces charges [5]. Il est évident que les mêmes principes s'appliquent aux simples chrétiens, et nous avons là sous une forme implicite la distinction entre l'Eglise visible et invisible.

La différence entre les jours n'est pas moins effacée que celle entre les hommes, bien que Clément admette la célébration du dimanche et des fêtes chrétiennes comme il a admis les charges ecclésiastiques. « Il faut, dit-il, honorer et adorer celui que nous croyons être

[1] Αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί, ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοί· οὐ καὶ τὴν ἄλλην θυσίαν τὴν κατὰ τοὺς δεομένους ἐπίδοσιν καὶ δογμάτων καὶ χρημάτων γιγνώσκει; (*Strom.*, VII, 7, 49.)

[2] *Id.*, VII, 6, 31.

[3] Ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ, βασιλικὸς ἄνθρωπος. (*Id.*, VII, 7, 36.)

[4] Ἔστι γοῦν τὸ παρ' ἡμῖν θυσιαστήριον τὸ ἐπιγεῖον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην. (*Id.*, VII, 6, 31.)

[5] *Id.*, VI, 13, 105.

le Verbe, le Sauveur, le Maître et par lui le Père, non pas en des jours choisis comme quelques-uns l'imaginent, mais de toutes les manières possibles et dans tout le cours de notre vie. Le gnostique et le vrai chrétien n'adore pas Dieu dans un lieu consacré, dans un sanctuaire mis à part, ni à certains jours de fêtes et à des jours marqués, mais toujours et en tout lieu. Il croit que Dieu est partout, qu'il ne s'enferme pas dans des enceintes consacrées. Nous qui croyons à sa présence universelle, nous faisons de notre vie entière une fête ; nous chantons ses louanges en labourant, en naviguant et dans toutes nos diverses occupations [1]. Tous les lieux, tous les temps où notre esprit conçoit la pensée de Dieu sont également sacrés. » La prière ne s'articule pas seulement dans des mots, c'est un intime entretien avec Dieu. Nos pensées secrètes sont la prière entendue de lui [2].

Un système tel que celui que nous exposons, qui partait de l'harmonie originelle entre l'âme humaine et le Verbe, ne pouvait admettre aucune autorité purement extérieure dans le domaine de la pensée religieuse. Il est sans doute très-nécessaire que le Verbe soit connu de nous et qu'il se manifeste sous son vrai caractère. De là l'importance de la révélation qui trouve son expression la plus parfaite dans l'incarnation. Il faut que nous sachions où rejoindre le vrai Christ. Les saintes Ecritures sont investies à cet égard de la plus haute autorité. Elles

[1] Πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες. (*Strom.*, VII, 7, 35, 36.)
[2] *Id.*, VII, 7, 40-43.

sont le critère de la vérité [1], car elles nous font entendre la voix même du Verbe que discerne notre cœur et à laquelle il faut répondre [2]. Elles sont vraiment inspirées de Dieu [3], et nous serions bien coupables de les mutiler à la façon des hérétiques. Ce n'est pas que Clément ait des notions bien exactes sur la canonicité, car il cite fréquemment les apocryphes du Nouveau et de l'Ancien Testament [4]. Il affirme l'inspiration sans formuler sa pensée avec précision, il ne croit pas que les dons surnaturels de la prophétie aient pris fin avec les écrivains sacrés, car il revendique pour lui-même une certaine théopneustie, en déclarant qu'il se laissera guider dans tous ses développements par l'Esprit de Dieu [5]. Il n'admet donc pas une différence essentielle entre l'inspiration des apôtres et celle des chrétiens de tous les âges. L'Ecriture conserve néanmoins une autorité souveraine, car seule elle nous fait puiser à la source de la connaissance, mais c'est à la condition d'être expliquée avec intelligence. Clément combat les interprétations purement littérales telles que les pratiquait souvent une gnose rabbinique [6]. Quant à lui, il se jette dans l'ex-

[1] *Strom.*, VII, 16, 94.
[2] *Id.*, VII, 16, 95.
[3] Τὰς θεοπνεύστους γραφάς. (*Id.*, VII, 16, 101.)
[4] Clément cite comme sainte Ecriture le *Pastor Hermas* (*Strom.*, I, 17, 85. *Id.*, II, 9, 43); l'*Evangile des Egyptiens* (*Id.*, III, 9, 63); l'*Epître* de Clément de Rome (*Id.*, IV, 17, 107); les Machabées et Tobie (*Id.*, I, 21, 123).
[5] Τελειωθείσης τοίνυν τῆς προθέσεως ἡμῖν ἁπάσης ἐν οἷς ἐὰν θελήσῃ τὸ πνεῦμα ὑπομνήμασι. (*Strom.*, IV, 1, 31.) (Nous accomplirons notre tâche (de développer le sujet du livre) grâce aux explications que voudra bien nous suggérer l'Esprit.)
[6] *Id.*, VII, 16, 99.

trême opposé et il formule la théorie du triple sens ; il voit dans chaque texte sacré un signe de la vérité, un commandement et une prophétie [1]. Il insiste sans cesse sur le caractère mystérieux et allégorique de la révélation qui nous fait un devoir de soulever le voile du premier sens. Le livre de Dieu n'est pas inerte comme un froid monument du passé, il n'est pas même semblable au fleuve qui coule comme de lui-même de sa source. Non, la vertu céleste y est constamment infusée de nouveau comme le lait dans les mamelles de la mère [2]. La révélation est toujours vivante ; la sainteté n'est-elle pas aussi une divine écriture gravée par la main du Seigneur, non sur des tables de pierre, mais dans le cœur [3] ?

Clément admet la tradition orale, mais uniquement comme source historique, sans jamais prétendre qu'elle soit une autorité sans contrôle. L'Ecriture ne contient pas toute la révélation ni pour l'Ancien Testament, ni pour le Nouveau [4]. La connaissance supérieure, la vraie gnose, a été transmise oralement par les apôtres [5], car il y a un dernier fond de la révélation qui ne saurait être écrit. Ces passages, quoique isolés, contiennent le principe d'une erreur bien grave, en fondant une autorité anonyme et irresponsable à côté de celle de la révélation écrite. Clément est entraîné à cette doctrine

[1] Ὡς σημεῖον, ὡς ἐντολὴν, ὡς προφητείαν. (*Strom.*, I, 28, 179.)
[2] *Pædag.*, I, 6, 41.
[3] *Id.*, III, 12, 94.
[4] *Strom.*, V, 10, 63.
[5] Ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν. (*Id.*, VI, 7, 61.)

si dangereuse par l'aristocratisme intellectuel dont il ne s'était pas suffisamment guéri. Heureusement il n'a donné aucune organisation à cette autorité de la tradition orale. Il ne reconnaît d'autre autorité décisive que celle de l'Ecriture ; il n'en confie pas la garde à une hiérarchie, mais à la conscience chrétienne qui est apte à discerner les articles fondamentaux de la doctrine, bases inébranlables sur lesquelles chacun doit bâtir.

Les chapitres XIV et XV du VIIe livre des *Stromates* renferment le développement de ces grandes pensées. Les esprits timides qui ont besoin d'une autorité extérieure pour être fixés dans leurs incertitudes objectaient à Clément les divisions qui ont éclaté au sein du christianisme. Comment savoir de quel côté est la vérité ? Les variations doctrinales n'empêchent-elles pas de la reconnaître et ne la submergent-elles pas dans leurs courants contraires [1] ? C'est exactement la thèse soutenue par Bossuet contre la Réformation. Evidemment, si l'Eglise eût possédé alors une autorité dogmatique reconnue appelée à décider en dernier ressort de la foi, Clément l'eût invoquée, à l'exemple du grand apologiste français, et il eût coupé court à toutes ces difficultés. Il ne fait rien de semblable. Il répond d'abord que c'est la gloire comme le péril des doctrines puissantes de soulever d'ardentes discussions. L'opposition s'attache à tout ce qui est beau [2].

De ce qu'il existe un grand nombre de médecins ap-

[1] *Strom.*, VII, 15, 89.
[2] Παντὶ τῷ καλῷ μῶμος ἕπεται. (*Id.*, VII, 15, 89.)

partenant à des écoles diverses, on ne saurait conclure qu'il n'en faut prendre aucun ; au contraire, on cherche avec soin quel est le meilleur. Le voyageur qui trouve plusieurs chemins entrecroisés dont les uns conduisent à un précipice et les autres à un fleuve rapide ne restera pas immobile pour cela, mais il s'attachera à trouver le sentier qui lui permettra d'arriver en sécurité à son but [1]. Si on nous présente deux fruits, l'un véritable et exquis, tandis que l'autre est une méchante imitation en cire, nous saurons bien faire notre choix. Mais ce choix, il faut y procéder avec sérieux et ne pas craindre les efforts d'une recherche virile. La vérité vaut son prix. Elle est chose laborieuse et difficile, et pour la trouver nous devons déployer toute l'énergie de la pensée. On n'arrive pas sans peine à la découvrir et à la conserver [2]. L'hérésie accroît encore ce labeur. Nous sommes donc appelés à faire la distinction entre le vrai et le faux. Nous avons un critère intérieur qui discerne ce qui est en opposition avec notre vraie nature [3].

Mais le critère par excellence est la sainte Ecriture qui nous apprend d'où viennent les hérésies et nous fait reconnaître dans la véritable Eglise la pure doctrine [4]. Ainsi le tribunal suprême demeure l'Ecriture et non l'Eglise,

[1] *Strom.*, VII, 15, 91.

[2] Διὰ πλείονος τοίνυν φροντίδος ἐρευνητέον τὴν τῷ ὄντι ἀλήθειαν. (*Id.*, VII, 15, 91.)

[3] Τὸ ἀπρεπὲς καὶ παρὰ φύσιν. (*Id.*, VII, 15, 91.)

[4] Δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν ἀποδεικτικῶς, ὅπως μὲν ἀπεσφάλησαν αἱ αἱρέσεις, ὅπως δὲ ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις. (*Id.*, VII, 15, 92.) « Les Ecritures nous apprennent démonstrativement comment les hérésies ont dévié de la vérité et com

à la condition que l'Ecriture soit consultée non dans des textes isolés, mais dans son admirable ensemble [1]. Nous avons vu dans l'apologie de Clément que pour lui la foi au livre divin se fonde sur la foi à la personne de Jésus; nous croyons aux saintes Ecritures parce que nos cœurs ont entendu la voix du Christ vivant. Il ne faut pas leur demander plus qu'elles ne peuvent nous donner, en voulant y trouver une théologie déjà élaborée, car ce serait confondre la foi et la science. Non, il n'y a pas d'autre base à la vraie catholicité que l'unanimité des croyants sur les articles essentiels de la croyance; voilà le vrai canon de l'Eglise [2]. Grâce à cette distinction entre la foi et la théologie, Clément maintient le *Credo* universel tout en laissant la latitude nécessaire à l'esprit d'investigation et au progrès scientifique. Il insiste comme toujours sur le côté moral de la connaissance. L'hérésie, en nous ramenant aux spéculations du monde, est semblable à la femme de Lot qui regarde en arrière. Regardons en avant et en haut [3]. Evidemment ces recommandations ne portent que sur l'appropriation de la vérité dans ce qu'elle a de moral, de vivant, et n'ont pas trait à sa partie scientifique. C'est à la lumière de ces principes qu'il faut interpréter le chapitre XVII dans lequel il s'en

ment la connaissance exacte se trouve seulement dans la véritable Eglise.» Ainsi les saintes Ecritures sont mises explicitement au-dessus de l'Eglise, puisqu'elles seules garantissent sa doctrine. On ne saurait affaiblir l'importance de ce texte décisif.) (*Strom.*, VII, 15, 92.)

[1] *Strom.*, VII, 16, 96.

[2] Οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς φυλάττομεν. (*Id.*, VII, 15, 90.)

[3] *Id.*, VII, 16, 93.

réfère à l'antiquité et à l'unité de l'Eglise pour lui donner raison. « La véritable Eglise, dit-il, est une et vraiment ancienne ; Dieu est ici, le Seigneur est ici. Elle est une dans son essence, dans sa pensée, dans son principe, dans son excellence, elle n'est pas moins antique et universelle. Tous ses membres tendent à cette unité de la foi fondée sur les Testaments particuliers, disons plutôt sur le Testament qui demeure un au travers de la diversité des temps par la volonté du Dieu unique et du Seigneur un comme lui [1]. » Ainsi le fondement de cette unité et de cette antiquité de l'Eglise, c'est toujours le livre de Dieu. Invoquer l'antiquité comme le fait Clément, c'est tout simplement invoquer le type primitif de la foi. L'unité qu'il revendique ne porte, comme il l'a dit lui-même, que sur les points fondamentaux. Elle est d'ailleurs progressive, puisque les membres de l'Eglise doivent y tendre de plus en plus. De tous ces développements, il résulte que Clément a été un des représentants les plus fidèles du libéralisme dans l'Eglise, dans un temps où le régime hiérarchique commençait à se constituer.

Sa notion du sacrement est empreinte du même caractère. S'il voit dans le baptême l'illumination du chrétien, il en écarte toute notion magique en déclarant que Jésus-Christ, type du chrétien, est devenu parfait au baptême parce que le Saint-Esprit est descendu sur lui [2]. Comment oublier d'ailleurs tous les beaux développe-

[1] *Strom.*, VII, 17, 107.

[2] Τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται. (*Pædag.*, I, 6, 25.) Le Saint-Esprit n'est point dans l'eau ; il descend du ciel. L'acte spirituel donne seul sa valeur à l'acte matériel.

ments de Clément sur l'appropriation du salut par la foi, qu'il comprend comme l'acte le plus libre et le plus personnel qui se puisse concevoir? C'est donc le Saint-Esprit qui importe dans le sacrement. Le baptême qui illumine est rationnel ou spirituel [1]. La sainte cène ne saurait être considérée comme un sacrifice dans un système qui n'admet que l'offrande du cœur et des lèvres. L'élément matériel n'y joue aucun rôle. « Souvent, dit Clément, le Seigneur emploie allégoriquement les mots de nourriture, de chair, de pain, de sang, de lait [2]. » Le mélange de l'eau et du vin dans la communion rappelle tantôt l'union dans l'homme de l'élément terrestre et de l'élément spirituel [3], tantôt l'union de la loi et de l'Evangile [4]. Un symbole dont les significations sont aussi diverses ne saurait être considéré à aucun point de vue comme renfermant le corps du Christ. Clément dit en propres termes que quand Jésus prononça ces mots : *Prenez, ceci est mon sang*, ce sang de la vigne était le Verbe lui-même dont le sang a été répandu pour plusieurs en rémission des péchés; il figurait allégoriquement le breuvage sacré du salut [5]. En d'autres termes, la

[1] Λογικῷ βαπτίσματι. (*Pædag.*, I, 6, 29.)

[2] Πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος καὶ βρῶμα καὶ σὰρξ καὶ τροφὴ καὶ ἄρτος καὶ αἷμα καὶ γάλα, ἅπαντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν. (*Id.*, I, 6, 47.)

[3] Ἀναλόγως κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ανθρώπῳ τὸ πνεῦμα. (*Id.*, II, 2, 20.)

[4] *Id.*, II, 2, 29.

[5] Καὶ εὐλόγησεν γε τόν οἶνον, εἰπών · λάβετε, πίετε · τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. (*Id.*, II, 2, 32.)

coupe eucharistique est le symbole du salut. Ailleurs il déclare que c'est par la connaissance que l'on mange et boit le Verbe divin [1].

La doctrine des choses finales n'est point développée dans son système; on n'y trouve pas vestige de millenium. Il admet une continuation du progrès dans la foi et dans l'amour au delà de la tombe, puisque le travail de purification se poursuit après la vie présente [2].

Le rétablissement universel, bien que non formellement exprimé, est dans la logique d'une doctrine qui n'admet dans le châtiment que le côté miséricordieux de la guérison et du relèvement.

[1] Βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας. (*Strom.*, V, 10, 67.)
[2] *Id.*, VI, 14, 109.

CHAPITRE IV.

SUITE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.
LE SYSTÈME D'ORIGÈNE[1].

Jusqu'ici nous n'avons eu que des expositions fragmentaires de la doctrine chrétienne. Origène est le premier théologien qui ait élaboré un système complet. Ce fut sa gloire et aussi son péril. Noble péril après tout, qui empêche le penseur chrétien d'en rester toujours aux idées isolées, en renonçant à saisir la pensée maîtresse de la révélation. Il n'y a de science sérieuse que celle qui vise à l'unité. S'il était défendu d'y tendre dans la sphère religieuse, pourquoi l'esprit humain y aspire-t-il spontanément? Sans doute il ne faut pas l'acheter au prix d'une mutilation arbitraire du problème et s'imaginer qu'on l'a atteinte parce qu'on a éliminé les idées réfractaires qui ne se prêtent pas à une synthèse incomplète ou pré-

[1] A part les livres déjà cités nous indiquerons la belle monographie de Redepenning sur Origène (*Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehere.* 2 vol. Bonn, 1843). — Mes citations sont faites d'après la grande édition de Delarue (4 tomes in-fol. Paris, 1733).

maturée. Mais la théologie et la philosophie n'entrent vraiment dans le mouvement de la science que quand elles s'élèvent de l'état fragmentaire à l'état organique, quand elles ne recueillent pas seulement les matériaux de l'édifice, mais recherchent le plan qui lie toutes les parties. Alors seulement la science marche; les explications données révèlent tour à tour leur insuffisance et stimulent l'esprit de recherche, tandis que la simple constatation des vérités particulières laisse l'esprit immobile et sans aiguillon. La tentative d'Origène a donc une importance considérable dans l'histoire de la pensée chrétienne. Il a prétendu trouver dans l'Evangile l'explication universelle, c'est-à-dire la plus haute philosophie, sans rien sacrifier de son caractère propre. En effet il déclare hautement qu'il est un croyant, il reconnaît dès le début l'autorité des Ecritures et il se rattache explicitement à la foi universelle de l'Eglise de son temps. Mais cette foi il ne l'a point reçue passivement comme une tradition morte, elle est pour lui l'expérience du cœur et la conviction raisonnée de l'esprit. Voilà pourquoi il peut l'exposer à ses contemporains en lui donnant les proportions d'un système assez vaste et assez bien ordonné pour que le plus fier génie s'y trouve à l'aise. Et pourtant l'inspiration de toute cette philosophie qui ne le cède en hardiesse à aucune autre, est toujours l'amour humble et fervent de Jésus. La science chrétienne pour lui c'est la foi complète ou la gnose qui s'élève jusqu'à la contemplation directe de son objet, et remonte du Christ extérieur « connu selon la chair » au Verbe éternel. » Il a le tort

comme Clément de trop dédaigner le point de départ de cette gnose transcendante, cet Evangile historique qui est la substance même de la vérité, et de traiter la lettre des Ecritures comme un sceau qu'il faut briser. Il n'en demeure pas moins que la spéculation n'est jamais pour lui un jeu de l'esprit, mais une aspiration de l'être tout entier à la possession vivante et complète de la vérité.

Origène a parlé la langue philosophique de son temps; il s'est résolûment placé devant les problèmes qui préoccupaient ses contemporains. Pour le juger et le comprendre il faut se reporter sans cesse à ce panthéisme grandiose et subtil qui inspirait aussi bien la gnose valentinienne que le néo-platonisme à ses débuts. Si son esprit abandonne si fréquemment le terrain solide de l'observation psychologique et de l'histoire précise pour s'élancer dans les vagues régions qui ne sont ni le ciel ni la terre, c'est qu'il ne veut pas s'enfermer dans un cadre moins large que celui de ses adversaires. Désireux de les surpasser par la science comme par la foi, il ne consent à leur abandonner aucun avantage. Il peuple comme eux le vide infini des créations de son imagination. Aux Eons il oppose les anges bons et mauvais, il n'hésite pas à inventer une sorte de mythologie, chrétienne d'inspiration, mais qui enrichit trop les données positives de la révélation pour ne pas tomber dans le rêve. Là n'est pas la grandeur de son système. Elle est dans cette revendication énergique de la liberté qui en est le principe central et vital. On peut dire que le vaste édifice théologique qu'il a élevé est comme le temple de la liberté. Elle en est la base et le couronne-

ment, elle est plus encore, elle est l'âme de la doctrine, partout répandue, partout agissante. Le naturalisme panthéiste avait frappé de mort le monde entier. Origène le réveille au souffle de la liberté, il lui rend la vie, il l'arrache à l'immobilité du fatalisme. Dans la hardiesse de sa pensée il ne veut reconnaître la nécessité nulle part; tout en revient à des actes libres, les corps doivent leur existence à des déviations de la volonté. Si la matière s'alourdit ou s'allége, cela ne tient pas à une simple loi physique mais à un fait moral. La liberté est l'explication universelle.

Le mérite d'Origène est d'avoir essayé de ramener toute la diversité des choses à une seule et même pensée. Malheureusement sa conception de la liberté a été incomplète, comme nous le verrons, et l'erreur sur ce point fondamental a eu des conséquences d'autant plus graves que le système était mieux lié dans toutes ses parties.

§ I. — *La théodicée d'Origène.*

Origène pas plus que son maître Clément n'a échappé à l'abstraction platonicienne dans sa conception du premier principe. Dieu habite une lumière inaccessible, éblouissante; il ne saurait être connu par ses œuvres qui ne sont que de pâles rayons de sa splendeur [1]. Il est l'être essentiel, possédant seul la vie absolue et immuable, par conséquent dégagé de tout élé-

[1] *De Principiis*, lib. I, c. 1, 6, vol. I, de l'édition Delarue, p. 51.

ment matériel, car la matière est vouée au changement perpétuel [1]; il est Esprit, incomposé, simple, l'Un suprême, la monade [2]. Il ne saurait être désigné par aucun attribut ni par aucun nom [3]. Il n'est connu parfaitement que de lui seul. Son Verbe ne le connaît pas comme il se connaît : « Sa propre contemplation de lui-même est supérieure à celle du Fils [4]. » Ainsi l'absolu n'existe vraiment que dans la première personne de la Trinité; même au point de vue de la connaissance, il n'a nul besoin de se manifester dans une seconde personne semblable à lui, puisqu'aucune manifestation ne saurait lui être adéquate; il demeure l'Un qu'on ne saurait ni nommer ni définir et qui perçoit seul le mystère entier de son être. La déité est complète dans le Père. Le Verbe et le Saint-Esprit ne sont nécessaires que pour la création, bien qu'ils soient élevés infiniment au-dessus d'elle. Sans la création la monade se suffirait à elle-même dans l'insondable profondeur de son essence. Voilà bien ce vieux levain de platonisme dont la théologie chrétienne de cet âge ne pouvait se débarrasser, en abordant la théodicée.

Origène relève avec prédilection l'immutabilité de Dieu. Rien ne peut le faire changer. C'est pourquoi on ne saurait parler de sa colère ou de son indigna-

[1] Πᾶν σῶμα ὑλικὸν ἔχει φύσιν ἀλλοιωτὴν καὶ δι' ὅλων μεταβλητήν. (*In Joann.*, tome XIII, 21, vol. IV, 231.)

[2] « Intellectualis natura, simplex, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam, ἑνάς. » (*De Princip.*, I, 1, 6.)

[3] *Contra Cels.*, lib. VII, 38.

[4] Τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὔσῃ μείζονι τῆς ἐν υἱῷ θεωρίας. (*In Joann.*, t. XXXII, 18, vol. IV, 449.)

tion [1]. La justice et l'amour sont indissolublement unis en lui. Il ne se venge pas quand il condamne et la miséricorde se retrouve dans sa sévérité. Toutes les expressions de l'Ecriture qui ne cadrent pas avec cette immutabilité de son essence sont de purs anthropomorphismes [2]. Remarquons que l'amour ici est plutôt présenté comme la garantie de l'immutabilité de Dieu que comme le fond de son être; il est plutôt l'attribut que la substance.

C'est également au nom de cette immutabilité qu'Origène déclare que la création n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin. On ne saurait supposer que la bonté de Dieu puisse être jamais inactive ; car ce serait introduire le changement dans la vie divine. Elle a donc eu toujours un objet sur lequel se répandre et cet objet elle l'a toujours produit pour son bien. La création est donc un acte éternel de l'amour divin. Nous arrivons à cette conséquence que comme la volonté et la puissance sont éternelles en Dieu, il ne convient pas d'admettre qu'il y ait eu une cause quelconque qui l'ait empêché de toujours produire le bien qu'il voulait. De même qu'il ne saurait être père s'il n'a pas de fils, ni dominateur s'il n'a rien à dominer, on ne saurait l'appeler tout-puissant s'il n'a pas à exercer sa toute-puissance. « Puisque Dieu se montre vraiment à nous comme le Tout-Puissant, il est nécessaire que l'univers existe [3]. » S'il n'avait pas toujours produit l'univers, il

[1] Ἀληθῶς οὐχ ὀργίζεται. (*In Jerem. Homil.*, 18, 6, vol. III, 249.)
[2] *In Genes. Homil.*, III, 2, vol. II, 67.
[3] « Ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. » (*De Princip.*, I, 2, 10, vol. I, 57.)

est évident qu'il aurait dû subir un changement pour passer de l'inactivité à l'action créatrice. Il s'ensuit qu'il n'est pas possible de dire que le monde ne soit pas aussi sans commencement et éternel comme Dieu [1].

Ce n'est pas que le monde participe absolument à l'éternité de Dieu; car ce qui caractérise l'éternel, ce n'est pas la durée sans fin, c'est l'existence immuable; or, Dieu est en dehors de l'espace et du temps [2]; c'est ce qui constitue sa toute-présence et sa toute-science. Cependant celle-ci n'est pas absolument illimitée, car il ne saurait prévoir le mal qui est un non-être [3]. Le monde a beau être placé dans le domaine de la succession et du changement, il n'a pas eu plus de commencement que l'acte créateur dont il émane. En réalité Origène se contredit sur ce point capital. En effet, si la création est nécessaire à l'immutabilité de l'être divin, elle n'est pas appelée à l'existence uniquement pour son bien; Dieu a un motif de créer en lui-même et pour lui-même; le monde l'achève en quelque mesure; c'est la conséquence fatale de toute doctrine qui ne trouve pas dans la sphère même du divin la suprême réalisation de l'amour. Il n'est pas d'autre moyen de conserver à l'acte créateur toute sa liberté.

Nous n'avons parlé jusqu'ici de l'acte créateur que

[1] Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ τὸ πᾶν. (Photius, *Codex*, 235. Huet, vol. I, p. 57, note *f*. Comp. *De Princip.*, III, 5, 3. « Nullam habuit aliam creandi causam nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. » (*De Princip.*, II, 9, 6.)

[2] *Homil. in Exod.*, VI, 14, vol. II, 151.

[3] « Omne quod malum est, scientia ejus vel præscientia habetur indignum. » (*Comm. in Epist. ad Rom.*, VII, vol. IV, 603.)

dans son rapport avec l'immutabilité divine, en tant qu'il appartient à la théodicée. Nous considérerons plus tard la création en elle-même dans ses phases diverses. La doctrine de la Trinité chez Origène reçoit son vrai caractère de cette conception de l'origine du monde. Sans doute le Verbe est la splendeur de la lumière incréée, son éternel rayonnement, il en est inséparable et dans ce sens on ne saurait comprendre le Père sans le Fils. « Nous reconnaissons que Dieu a toujours été le Père de son Fils unique engendré de lui; tirant de lui tout ce qu'il est, n'ayant pas de commencement[1]. » Cependant n'ayons garde d'oublier que Dieu se connaît lui-même mieux qu'il n'est connu du Fils et qu'en conséquence l'absolu est bien décidément unique. Dieu a en lui-même une gloire plus grande que dans le Fils. En effet en se contemplant lui-même, il l'emporte sur le Fils dans la connaissance qu'il a de son être[2]. Si le Père ne peut se séparer du Fils, c'est qu'il ne peut demeurer sans créer, sous peine de perdre son immutabilité. Voilà la grande contradiction du système; la création est d'une part la garantie de l'immutabilité divine et d'une autre part sa nécessité porte atteinte à l'absolu qui est lié à l'existence contingente. Qu'est-ce que le Verbe en réalité sinon l'idée éternelle des êtres multiples? Dieu est la monade absolument simple; le Verbe est la personnification, l'hypostase de la raison divine en tant qu'elle s'applique au multiple, le principe de tout développement, le lien des parties qui composent le tout

[1] « Sine initio. » (*De Princip.*, I, 2, 2, vol. I, 54.
[2] *In Joann.*, XXXII, 18.

de l'univers, l'unité de toutes les idées [1]. La parole, qui est un composé de diverses propositions unies entre elles, représente parfaitement la nature du Verbe [2]. Il est l'archétype des images multiples, le prototype de la vérité répandue dans les âmes raisonnables dont l'image est imprimée dans leur pensée, l'idée centrale et primordiale enfermant en lui toutes les idées particulières [3].

Le rapport entre le Fils et la création ressort avec évidence de ces expressions, il est aussi marqué chez Origène que chez Justin, Athénagore et Tertullien. Il est vrai qu'il admet en outre l'éternelle préexistenee du Verbe, mais comme la création elle-même n'a pas de commencement, cela ne détruit en rien la corrélation essentielle entre le Fils de Dieu et le monde. On pourrait être tenté après cela d'identifier la doctrine d'Origène avec celle de Philon ou du néo-platonisme et de voir uniquement dans le Verbe une idée impersonnelle, le symbole de l'éternelle création, et d'effacer ainsi toute distinction réelle entre lui et le monde. Ce serait une erreur. Si l'on ne peut nier que le Verbe d'Origène n'ait une existence distincte du Père qu'en vue de la création, on n'en doit pas moins reconnaître qu'il ne se confond point avec elle. Lui seul est l'image complète, adéquate du Père; aucune créature, pas même

[1] Σύστασις τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων. (*In Joann.*, tome I, 22, vol. IV, 20.) Ὁ θεὸς μὲν οὖν ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, ὁ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά. (*Id.*, 21.)

[2] *In Joann.*, t. V, fragm., vol. IV, 96.

[3] Ἀρχέτυπος εἰκὼν πλειόνων εἰκόνων. (*In Joann.*, t. II, 2, vol. IV, 51.)

celle qui est placée au sommet de la hiérarchie de l'être, ne peut revendiquer comme lui la filiation divine. Il n'est pas en dehors de Dieu, mais en Dieu lui-même [1]. Il a reçu la pleine communication de la gloire, de la puissance, de la science du premier principe; il ne participe pas seulement à la sagesse, à la vérité, à la raison, mais il est la sagesse même, la vérité même et la raison même [2]. La seule différence entre lui et le Père, c'est que la connaissance de Dieu est primordiale, tandis que celle du Fils est dérivée. Dieu produit ce qu'il connaît. Sa toute-science n'est qu'un autre nom de sa toute-puissance. Pour lui, prévoir ou prédéterminer c'est poser le principe de l'événement futur, qu'il fait d'ailleurs dépendre de la liberté de ses créatures [3]. Il ne connaît pas les choses seulement par son savoir et sa sagesse, mais il les tient sous sa puissance [4].

Dieu seul connaît toutes choses et se connaît pleinement lui-même, bien mieux que le Fils ne saurait le faire; car le Verbe n'a du Père qu'une connaissance dérivée et passive. Aussi lui est-il entièrement subordonné. Il n'est pas le Dieu absolu, mais simplement Dieu; il n'a pas l'existence immuable qui n'appartient qu'à la monade suprême. « Dieu seul est Dieu par lui-

[1] *Contra Cels.* I, 57; VIII, 12.

[2] Αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτόλογος. (*Id.*, III, 41.)

[3] « Quod autem præfinit, præfinit principium præfiniendi faciens. » (*Comment. Series in Matth.*, 55, vol. III, 874.)

[4] « Sin autem comprehensionem eam dicimus, ut non solum sensu quis et sapientia comprehendat, sed et virtute et potentia cuncta teneat qui cognovit, non possumus dicere, quod comprehendat Filius Patrem, Pater vero omnia comprehendit. » (*De Princip.*, IV, 35.)

même[1]. Aussi le Sauveur dit-il dans sa prière : « Qu'ils te connaissent « comme le seul vrai Dieu. » L'être donc qui n'est pas Dieu par lui-même participe à sa divinité, il *est fait Dieu*, il n'est pas *le Dieu* avec un article, mais simplement Dieu sans article[2], le premier-né de toute créature qui l'emporte sur tous les dieux. Il ne conserve sa divinité que parce qu'il demeure dans la contemplation du Père. Il s'ensuit qu'il n'est pas le bien essentiel, simple, sans variation : il ne possède pas l'immutabilité. Le Père est au-dessus de lui comme lui-même est au-dessus des autres êtres. Cette infériorité a rendu possible son abaissement pour le salut du monde ; c'est parce qu'il n'est pas l'être immuable qu'il a pu descendre dans la sphère du changement et de la mort[3]. Mais cette subordination si tranchée n'enlève rien à sa nature divine. Il se distingue de tous les êtres créés, d'abord parce qu'il n'a pas été créé mais engendré éternellement par le Père ; il est né de sa volonté. Cette volonté est le germe éternel du Verbe[4]. Il n'est donc pas le produit d'une émanation, mais d'un acte moral qui concentre toute l'énergie divine et en est la pleine manifestation, car le Dieu libre est essentiellement volonté. Aussi le Fils est-il de la même essence que le Père[5] ; il lui demeure intimement uni dans l'amour ;

[1] Ἀυτόθεος ὁ θεὸς ἔστι. (*In Joann.*, II, 2. Comp. *De Princip.*, I, 2, 13.)

[2] Θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεὸς, ἀλλά θεός. (*Id.*)

[3] *In Joann.*, t. II, 21.

[4] « Velut quædam voluntas ejus ex mente procedens. » (*De Princip.* I, 2, 6.)

[5] « Communionem substantiæ, ὁμοούσιος videtur. » (*Fragm. in Hebræos*, vol, IV, 699.)

les deux volontés n'en font qu'une [1]. En second lieu il n'est pas seulement au-dessus de la création, il en est le principe. C'est lui qui a appelé tous les êtres à l'existence, communiquant la vie supérieure à tous ceux qui sont doués de raison et de liberté et apportant partout l'ordre et l'harmonie [2]. Enfin il possède le bien par essence et ne peut le perdre, tandis que la créature ne le possède pas substantiellement, mais à la suite d'une détermination morale ; elle peut donc le perdre [3]. Ainsi nous sommes bien loin du Verbe abstrait du platonisme qui n'est que la virtualité du monde. Nous sommes en présence d'une hypostase vivante [4], cause active et créatrice qui, à la place subordonnée qu'elle occupe vis-à-vis de l'absolu, n'en est pas moins à une distance infinie des êtres créés. La puissance du sentiment chrétien a été plus forte chez Origène que la simple dialectique qui l'eût certainement poussé à abaisser la barrière entre le Verbe et la création, car en définitive au point de vue strictement métaphysique son Verbe est plutôt l'idée de la création qu'il n'est la révélation du Père. Mais personne n'a le droit de pousser une doctrine au delà du point où elle s'arrête, en tenant compte des éléments qui échappent à la logique pure. Origène est un philosophe chrétien et il ne se meut pas unique-

[1] Ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. (*Contra Cels.*, VIII, 12. Comp. *In Joann.*, XIII, 36.)

[2] Ἀυτουργὸν τοῦ κόσμου. (*Contra Cels.*, VI, 60.)

[3] « Immaculatum autem esse præter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est. » (*De Princip.*, I, 5, 5.)

[4] Ὑπόστασιν ζῶσαν. (*In Joann.*, I, 39.)

ment dans le domaine de l'abstraction. Il doit faire rentrer dans sa synthèse les grands faits religieux qu'il s'est assimilés par le cœur et la conscience, et c'est pourquoi il est obligé de l'élargir singulièrement.

La doctrine du Saint-Esprit a reçu peu de développements d'Origène. Il admet très-positivement la troisième personne divine; il la fait dériver du Fils et par conséquent accuse sa subordination d'une façon encore plus tranchée [1]. Le Saint-Esprit est nommé la première des créatures, puisqu'il est produit par le Verbe, porteur en quelque sorte de l'action créatrice [2]. Cependant il se distingue du monde en ce qu'il participe lui aussi à la vie divine. Il est la personnification et l'hypostase de la sainteté comme le Verbe est celle de la raison. Tandis que le Fils règne sur tous les êtres raisonnables, le Saint-Esprit règne sur les saints. Il est le centre ou le foyer des dons spirituels, l'unité morale de la religion [3]. Nous avons ainsi trois domaines du divin : l'univers qui appartient au Père, les êtres raisonnables qui dépendent du Fils et les âmes saintes qui sont en communication avec l'Esprit. Les deux règnes du Fils et de l'Esprit rentrent évidemment dans celui du Père, qui seul a la domination éternelle, car comme tout sort de lui, tout revient à lui. On voit que la Trinité d'Origène, bien que nettement formulée par lui [4], est encore

[1] Ἐλάττων πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς, ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα. (*De Princip.*, I, 3, 5.)

[2] Τάξει τιμιώτερον πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πάτρος διὰ Χριστοῦ γενομένων. (*In Joann.*, II, 6, vol. IV, 61.)

[3] *De Princip.*, I, 3, 5.

[4] « Illa vero substantia Trinitatis quæ principium est et causa om-

très-loin de celle d'Athanase et qu'elle porte bien l'empreinte de son temps. Il lui conserve néanmoins son incomparable grandeur. « La Trinité dépasse toute intelligence temporelle ou éternelle, car tout ce qui n'est pas la Trinité doit être mesuré au point de vue du temps[1]. »

§ II. — *La création et la chute.*

Le Verbe engendré éternellement produit sans relâche l'existence multiple qui est en lui à l'état d'idée avant qu'il la tire du néant. Cette divine pensée ne comprend que le bien, car le mal est un accident et un non-être qui ne saurait pas plus être pensé, qu'enfanté par Dieu. Le Verbe crée les purs esprits qui sont destinés à participer par lui à la raison éternelle et à s'unir à lui comme il est uni au Père. Ils sont tous de la même substance divine. » Tout esprit qui participe à la lumière spirituelle est évidemment de la même nature que tout autre esprit qui participe à la même lumière. Dieu et tous les esprits sont donc de la même substance[2]. » Seulement aucun d'eux ne possède le bien par essence, ils doivent le conquérir par leurs déterminations morales et par conséquent ils peuvent le perdre, selon cet axiome fondamental : « Toute créature rationnelle est susceptible du bien et du mal. Sa

nium, ex qua omnia et per quam omnia. » (*De Princip.*, IV, 26.)

[1] « Cætera quæ sunt extra Trinitatem in sæculis et temporibus metienda sunt. » (*De Princip.*, IV, 28.)

[2] « Ex quo concluditur Deum et hæc quodammodo unius esse substantiæ. » (*Id.*, IV, 36.)

destinée dépend non de sa condition première, mais de son mérite[1]. » Tout dépend de la liberté. Arrêtons-nous sur ce point capital du système d'Origène; c'est le vrai pivot autour duquel il tourne tout entier.

Origène a consacré une grande partie du troisième livre de son *Traité des principes* à cette question, réfutant avec un soin extrême toutes les objections, surtout celles empruntées aux textes sacrés. Cette démonstration était très-nécessaire, alors que l'opposition au christianisme prenait surtout la forme du fatalisme panthéiste. La prédestination absolue était l'article fondamental du gnosticisme et la pâture de l'orgueil insensé par lequel il s'élevait au-dessus de tous les êtres voués selon lui par nature à la vie inférieure.

Parmi les êtres qui se meuvent, les uns ont en eux-mêmes leur mobile, les autres sont mus du dehors. La pierre et le bois appartiennent à la seconde catégorie. L'animal a en lui-même le ressort qui le fait mouvoir, ressort qui n'est pas seulement mécanique, puisqu'il est accompagné d'instinct. L'être raisonnable ajoute à ces mobiles naturels la puissance de la raison par laquelle il peut discerner entre ces mobiles, rejeter les uns et accepter les autres[2]. Il a en outre la faculté de choisir le bien; aussi est-il responsable du mal qu'il commet. Il n'est pas vrai que l'être libre soit la proie des excitations du dehors. Il peut conserver la chas-

[1] « Omnis creatura rationabilis laudis et culpæ capax. » (*De Princip.*, I, 5, 2.) « Ex merito non per conditionis prærogativam. » (*De Princip.*, I, 5, 2.)

[2] *Id.*, III, c. 1, 2, 4.

teté au milieu des plus brûlantes tentations comme la perdre à l'école la plus sévère. La volonté seule le détermine en définitive. Admettre le contraire serait le ravaler au rang de la brute. Comment alors expliquerait-on le repentir et l'amendement et tout ce qui produit la transformation intérieure, alors même que rien n'a changé dans les circonstances de la vie? La raison nous commande donc d'admettre que si les choses extérieures ne sont pas dans notre dépendance, il est en notre pouvoir d'en bien ou mal user, grâce à ce Verbe qui est en nous comme un juge intérieur pour nous apprendre à en faire l'usage qui nous convient[1]. Origène cite à l'appui de sa thèse les textes sacrés qui font appel à la liberté humaine, les grandes déclarations divines qui mettent l'homme entre le bien et le mal, entre la vie et la mort[2], et surtout les appels de Jésus aux pécheurs[3]. Les textes qui semblent militer en faveur de la prédestination sont discutés par lui avec soin. S'il est dit que Dieu a endurci Pharaon[4], cela prouve qu'il n'était pas voué par sa nature à l'endurcissement comme le prétendent les gnostiques. L'épître aux Hébreux nous donne la vraie solution de cette déclaration dans le passage où elle nous montre la même pluie du ciel fertilisant la bonne terre, et laissant la mauvaise à sa stérilité[5]. C'est ainsi que les mêmes grâces produisent des effets différents selon la disposition des cœurs. « De

[1] *De Princip.*, III, 1, 6.
[2] *Michée*, VI, 3; *Deutér.*, XXX, 15.
[3] *Matth.*, V, 87; *Rom.*, II, 4.
[4] *Exode*, IV, 21.
[5] *Hébreux*, VI, 7. *De Princip.*, I, 10.

même que si le soleil prenait une voix et disait : Ma flamme tour à tour fond et durcit les substances diverses, il n'y aurait rien là que de très-raisonnable, puisque la même chaleur liquéfie la cire et dessèche la terre, de même la même puissance divine agissant par Moïse endurcissait Pharaon à cause de sa méchanceté et gagnait les Egyptiens qui se joignaient aux Hébreux[1]. » Cet endurcissement est le châtiment mérité de la révolte, il unit l'amour à la justice, car bien loin de vouer Pharaon à une perdition sans remède il lui laisse une espérance de salut dans l'autre vie et ne le frappe que pour le guérir, car il savait comment le ramener[2]. Il en est de même des auditeurs paresseux et rebelles de la parole du Christ sur lesquels il a prononcé des jugements si sévères. Quand Dieu annonce par le prophète qu'il remplacera notre cœur de pierre par un cœur de chair[3], cela n'exclut en rien la participation de notre volonté, pas plus que quand il nous promet par la bouche de l'apôtre Paul le vouloir et le faire[4]. Après tout, la liberté est une première grâce et c'est à Dieu que nous devons d'être hommes, c'est-à-dire d'être des créatures libres et morales. Le navire n'échappe au naufrage que par la protection de Dieu; il n'en aurait pas moins été perdu, si les matelots n'avaient vigoureusement travaillé à la manœuvre[5]. Abordant le redou-

[1] *De Princip.*, III, 1-11.
[2] Ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ὁ εἰδὼς πῶς καὶ τὸν Φαραὼ ἄγει. (*Id.*, III, 14.)
[3] *Ezechiel*, XI, 14.
[4] *Philipp.*, II, 13. *De Princip.*, III, 15, 16.
[5] *De Princip.*, III, 18.

table chapitre IX de l'épître aux Romains, Origène n'a pas de peine à montrer que l'argile humaine n'a pas été passive aux mains de celui qui la façonne, puisque le même apôtre déclare que « si quelqu'un se préserve du mal, il sera un vaisseau d'honneur dans la maison de Dieu [1]. » Il trouve d'ailleurs un moyen commode d'échapper à toutes les difficultés par sa doctrine de la préexistence des âmes.

Le libre arbitre est donc la condition de toutes les créatures morales. Elles sont appelées à participer à la vie divine par le Verbe. Leur nombre est déterminé, mais c'est à elles qu'il appartient de régler leur propre destinée. Selon le choix qu'elles feront, elles seront une vraie race de dieux ou bien elles tomberont sous l'empire du mal. Elles doivent par un acte moral atteindre leur fin qui est en Dieu même. Elles ne sont pas d'ailleurs livrées à leurs seules forces. Elles reçoivent une divine assistance; la grâce fortifie la volonté de la créature [2], et l'Esprit-Saint s'unit à la liberté, proportionnant ses dons à l'accueil que reçoivent ses appels.

Cette théorie de la liberté est demeurée incomplète sur un point capital. Origène n'a pas dépassé la notion du libre arbitre. Il n'admet que cette phase de la liberté où la volonté est appelée à faire son choix. Il n'a pas reconnu cette seconde période de la vie morale où le choix étant fait, le bien est conquis et la liberté trouve sa consommation dans le développement normal de

[1] *De Princip.*, III, 20.
[2] « Domini semper auxilio indigemus. » (*Select. in Psalm.*, c. II, 4, 2, vol. II, 672.)

l'être. En d'autres termes, il n'a admis que la liberté négative, celle de la lutte et de l'épreuve, et non la liberté positive qui consiste dans la réalisation de notre destinée morale. L'une et l'autre importent également. Sans le libre arbitre le bien n'est plus qu'une nécessité naturelle, l'âme le produit comme le sol produit l'herbe ou le blé ; il perd tout caractère moral. Il faut donc à tout prix que la liberté passe par la période d'épreuve et qu'elle soit mise en demeure de se prononcer. D'un autre côté cette période doit avoir son terme et l'épreuve aboutir à un résultat : quand la volonté a fait le bon choix, le bien n'est plus un simple acte toujours révocable mais un état de l'âme définitivement conquis. Origène était sur la voie de la vraie solution quand il établissait que Dieu possède le bien par essence sans pouvoir jamais le perdre. Comme il ne pouvait admettre que Dieu ne fût pas souverainement libre, il était amené à concevoir une forme supérieure de la liberté qui n'était pas uniquement le libre arbitre. En creusant cette pensée, il aurait compris que le libre choix est la condition première de la liberté pour l'être créé. Celui-ci en effet ne se pose pas lui-même comme l'absolu, il doit accepter sans contrainte la loi de son être et réaliser ainsi sa destinée morale. Le libre choix n'est que la préparation de la liberté essentielle, laquelle consiste précisément dans cette acceptation de la loi divine et le développement paisible et continu de la vraie nature humaine consommée en Dieu. Cette lacune a eu pour résultat de faire de l'histoire religieuse dans le système d'Origène, un drame sans dénoûment qui recommence

23

sans cesse et tourne sur lui-même en quelque sorte. La pensée se fatigue à voir s'agiter ce tourbillon éternel sans trêve et sans repos.

Nous avons vu que tous les êtres spirituels sont semblables les uns aux autres, en sortant des mains de Dieu. C'est la conséquence forcée du système, puisque la différence entre eux ne saurait naître que des diversités de leurs déterminations morales. Il n'existe donc au point de départ qu'une seule nature spirituelle faite à l'image de Dieu, sans participer à son essence absolue. Elle est appelée à marquer elle-même sa place dans l'échelle des êtres. Dieu a créé en même temps la matière qui n'est point cette corporalité lourde et épaisse que nous connaissons, mais qui est subtile, mobile, malléable, capable de se plier à toutes les formes. « La nature corporelle se prête aux mutations les plus diverses et peut se transformer dans tous les modes, c'est ainsi que l'on voit le bois devenir feu, le feu se changer en fumée et la fumée en air [1]. » La matière a été créée de Dieu pour mouler au dehors la diversité des déterminations morales, en prêtant une enveloppe plus ou moins éthérée ou grossière aux esprits, selon qu'ils auront pris parti pour le bien ou pour le mal.

Il y a toute une histoire morale avant ce que nous appelons la création du monde et celle-ci n'est que le résultat de ce qui s'est passé avant que brillât notre

[1] « Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem recipiat natura corporea, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari. » (*De Princip.*, II, 1, 4.)

pâle soleil sur notre terre, qui est tout ensemble un lieu de châtiment et de réparation. Tout dans l'existence actuelle dépend des actes de liberté accomplis dans l'existence antérieure, les êtres se sont classés eux-mêmes selon leurs déterminations. L'existence actuelle est le jugement de l'existence précédente. Le monde, dans la variété qui y éclate, répond à la diversité même des êtres rationnels et doit son existence présente aux degrés divers de la chute des esprits qui se sont plus ou moins éloignés de l'unité [1].

La matière s'épaissit pour les êtres qui se sont le plus abaissés, tandis qu'elle se volatilise en quelque sorte et s'illumine pour ceux d'un ordre supérieur [2]. Il s'ensuit que le début grandiose de la sainte Ecriture est un symbole plutôt qu'un récit, mais un symbole qui enveloppe les plus hautes réalités morales [3]. La chute a été universelle bien qu'inégale. Le premier esprit qui soit déchu de la vie divine est Satan, il s'est rassasié de la vue du Père et il a voulu son indépendance; il s'est perdu lui-même parce qu'il l'a bien voulu [4]. L'orgueil est l'essence du péché qui consiste toujours dans l'exaltation du moi, refusant de se soumettre au Créateur et par conséquent de participer à la source de la vie [5]. » Comme Dieu seul est bon, la bonté est identique à

[1] Οὕτω δὲ ποικιλωτάτου τοῦ κόσμου τυγχάνοντος, καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν ἢ τὸ ποίκιλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀποῤῥεόντων; (*De Princip.*, II, 1, 1.)

[2] *Id.*, II, 2, 2.

[3] *Homil. I, in Genes.*, 12, vol. II, 53.

[4] *Contra Cels.*, VI, 44.

[5] « Inflatio, superbia, arrogantia peccatum Diaboli est, et ob hæc de-

l'être absolu, et le péché est une diminution, un affaiblissement de l'être, un acheminement vers la mort, un non-être [1]. Pécher c'est mourir, car c'est se séparer de Dieu et la mort n'est pas autre chose que la séparation de la vie.

L'ébranlement causé par la révolte de Satan s'est communiqué à tous les esprits, mais à des degrés très-divers ; car chacun ne répond que de lui-même et ne subit que les influences qu'il lui plaît d'accepter. La première conséquence de la révolte des esprits a été la corporalité. En effet, en se séparant de Dieu, ils sortent de leur centre d'unité, ils tombent dans la particularité et le fractionnement, dans le domaine de la matière qui multiplie ses formes et les assouplit à l'infini pour exprimer toute la diversité des déterminations morales. Ainsi se dresse dans l'espace l'échelle immense des êtres, chaque échelon correspondant exactement au degré de déviation de la créature morale.

Sans nous arrêter à la cosmologie fantastique qu'Origène emprunte aux rêves platoniciens, retenons sa pensée dominante d'une hiérarchie dont la gradation répond exactement aux faits de liberté accomplis par les purs esprits avant l'existence de notre univers. Cette hiérarchie n'est pas immobile, les âmes en montent et descendent les degrés selon leurs mérites ou démérites, changeant sans cesse de formes dans l'incessante mutation de leurs dispositions morales qui s'épurent

licta ad terras migravit de cœlo. Superbia peccatis omnibus major est. » (*Homil. in Ezechiel*, IX, 2, vol. III, 389.)

[1] Τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. (*In Joann.*, t. II, 7, vol. IV, 65.)

par ces pérégrinations mêmes, car l'amour ne se séparant jamais de la justice en Dieu, tout châtiment est par là même correction et tend à améliorer le coupable. « Nous pensons que Dieu, Père de tous les êtres, a disposé toutes choses (dans le monde actuel), pour le salut de toutes ses créatures par l'ineffable raison de son Verbe et de sa sagesse [1]. » L'animalité seule est en dehors de cette hiérarchie changeante, la créature morale ne saurait s'unir à la bestialité qui n'a d'autre âme que celle du sang. Origène écarte positivement la métempsycose indienne ou pythagoricienne.

Au sommet de la hiérarchie sont les êtres qui ont le moins prévariqué. Ce sont ceux que l'Ecriture appelle des dieux, — puis viennent les trônes, les principautés et les puissances parmi lesquelles Origène range les étoiles, le soleil et la lune [2]. Les anges sont préposés aux divers pays, ou bien ils remplissent certaines fonctions, comme Gabriel qui est l'ange de la guerre. Ils veillent aussi sur les créatures inférieures, telles que l'homme [3]. S'ils sont déchus, comme le prouve leur corporalité, quelque transparente et glorieuse qu'elle soit, ils le sont bien peu; en tout cas ils sont déjà épurés et relevés. Ils ont une loi et seront jugés à leur tour. Les mauvais anges ou les démons ont été les instigateurs de la chute universelle, sous la conduite de leur

[1] « Opinamur parentem omnium Deum pro salute universarum creaturarum suarum singula dispensasse. » (*De Princip.*, II, 1, 2.)

[2] *In Joann.*, t. I, 34, vol. IV, p. 35. « Stellæ rationabiles animantes. » (*Id.*, I, 7, 3.)

[3] « Angelos officia promeruisse putandum est ex suis meritis. » (*Id.*, I, 8, 1.)



chef Satan [1]. Ils ont un corps ténébreux qui manifeste leur perversité. Enveloppés de cette honteuse obscurité, ils habitent les régions de l'air et exercent un pouvoir funeste sur l'humanité [2]. Ils constituent la puissance organisée du mal, et cependant ils peuvent eux-mêmes revenir au bien [3]. Les justes les tiennent en échec par leurs bonnes actions; car la sainteté brise leur pouvoir [4]. Chaque homme a son démon comme son bon ange [5]; les fléaux, les faux oracles viennent de Satan et de ses anges.

Entre les démons et les anges est placé un être dans lequel la faiblesse s'unit à la grandeur, véritable image du monde, portant l'empreinte de sa divine origine et les stigmates de la déchéance. Cet être, c'est l'homme. Pour connaître sa condition première il faut remonter au delà de l'Adam de la Genèse qui est déjà tombé dans la région de la corporalité. L'homme tel qu'il nous apparaît n'est pas plus sorti des mains de Dieu que l'ange ou le démon. Lui aussi a été originairement un esprit pur et il a marqué la place qu'il occupe par la part qu'il a prise à la chute universelle; il est tombé plus bas que l'ange, moins bas que le démon. De là sa position intermédiaire. Il faut même aller plus loin; en effet, bien

[1] « Manifestissime ostenditur cecidisse de cœlo is qui prius erat Lucifer. Principatum egit in eos qui ejus malitiæ obsecuti sunt. » (*De Princip.*, I, 5, 5.)

[2] *Cohortatio ad Martyr.*, 45.

[3] « Secundum nos ne diabolus ipse incapax fuit boni. Nulla natura est quæ non recipiat bonum vel malum. » (*De Princip.*, I, 8, 3.)

[4] *Homil. in Josua*, XV, 6, vol. II, 434.

[5] « Unicuique duo assistunt angeli, alter justitiæ, alter iniquitatis. » (*Homil. in Luc*, XII, vol. III, 945.)

que tous les membres de l'humanité aient une nature semblable, et qu'ils soient tombés de la même manière, les différences qui apparaissent au sein de la race nous prouvent qu'il y a eu des degrés dans cette chute universelle. Des actes libres accomplis avant l'histoire ont présidé à la dispersion des peuples et à la situation de chacun d'eux comme aussi aux inégalités entre les individus [1]. Car le péché originel n'est point collectif. Il a été commis par tous ceux qui en subissent les conséquences et ces conséquences sont en exacte proportion avec le plus ou moins de gravité de la faute [2]. Le caractère lui-même n'est point une fatalité de nature; c'est une semence morale apportée de la région supérieure d'où nous sommes tombés. Cette semence est le résultat de notre vie antérieure, elle peut être étouffée et développée selon ce que nous ferons ici-bas. Parlant de la filiation d'Abraham, Origène donne à entendre que ceux qui peuvent s'en réclamer ont apporté d'une vie antérieure une noblesse morale : « Tous les hommes, dit-il, ne sont pas venus dans cette vie humaine avec les germes du Verbe imprimés dans leurs âmes [3]. »

Nous avons vu que le libre arbitre conserve tout

[1] « In initio mundi ita dispersi sunt filii illius Adam sicut illorum merita postulabant. » (*In Numer. Homil.*, 28, 4, vol. II, 385.)

[2] C'est ce qui ressort du curieux passage où Origène retrouve dans la division des animaux purs et impurs le symbole de la diversité des situations morales parmi les hommes, qui procède, non d'une fatalité de nature, mais des déterminations de la volonté. (*In Levitic. Homil.*, VII, 7, vol. II, 227.)

[3] Δῆλον ὅτι οὐ πάντες ἄνθρωποι μετὰ σπερματικῶν λόγων τῶν ἐγκατασπαρέντων αὐτῶν ταῖς ψυχαῖς τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἐπιδεδημήκασι. (*In Joann.*, t. XX, 2, vol. IV, 308.)

son pouvoir même dans ce monde de la déchéance. Cependant Origène reconnaît qu'une fois descendus par notre faute sur la terre; nous faisons partie d'un ensemble qui agit sur nous en bien ou en mal. Il ne nous est pas possible de nous y soustraire prématurément. C'est ce qui ressort de la doctrine de la rédemption et de celle du rétablissement final qui ne se plie pas à un individualisme absolu. La notion de solidarité apparaît, bien que trop faiblement accusée, dans le système d'Origène. Il admet l'influence des parents sur les enfants et reconnaît la transmission du mal non-seulement par l'hérédité naturelle mais encore par l'exemple[1].

Considérons de plus près l'homme tel qu'il nous apparaît dans sa condition actuelle. Quoique déchu, il n'en conserve pas moins en lui une étincelle divine. Le Verbe sommeille en lui comme Jésus dans la barque ballottée par la tempête[2]. Cet être tombé peut devenir semblable aux anges et à Dieu lui-même[3]. Il s'élève ainsi de la simple ressemblance à une conformité complète au type divin. Le germe du Verbe en lui est sa conscience qui est comme un sixième sens, le sens du divin[4], inhérent à son âme supérieure. L'organisme corporel qui, dans sa forme actuelle, est le châtiment de sa révolte antérieure est mû par une seconde âme; celle-ci est

[1] « Omnes qui in hoc mundo nascuntur non solum nutriuntur a parentibus, sed et imbuuntur et non solum sunt filii peccatorum, sed et discipuli. » (*In Rom.*, lib. V, 2, vol. IV, 553.

[2] « Adhuc in infidelibus sermo dormitat. » (*In Cantic. Homil.*, II, 9, vol. III, 21.)

[3] *In Levit. Homil.*, IX, 11, vol. II, 244. Σπεύδωμεν γενέσθαι θεοί. (*In Joann.*, t. XX, 23, vol. IV, 347.)

[4] « Sensum divinum. » (*In Cantic.*, I, vol. III, 42, 43.)

expressément distinguée de la partie supérieure de notre être qui est l'esprit[1]. C'est une âme physique en quelque sorte. Dans notre condition présente, le corps est lié à sa partie spirituelle sans pouvoir en être séparé. Il n'est donc pas mauvais en lui-même, bien qu'il procède de la chute; les appétits ne sont coupables que s'ils nous entraînent au mal[2]. L'âme supérieure ou l'esprit doit les régler ou les dominer, car elle est capable d'agir sur l'âme inférieure. Tout dépend des résolutions du libre arbitre qui peut triompher de la tentation. Origène n'a fait que reproduire la triple division psychologique de saint Paul : 1° l'âme supérieure qui s'appelle l'esprit; 2° l'âme physique; 3° le corps[3].

L'homme, par la gravité de son péché, est tombé sous l'empire de Satan et a introduit le mal dans la région qu'il habite[4]. Il aurait pu en triompher même depuis sa déchéance, mais le pouvoir des démons est devenu terrible sur lui; il n'a fait que grandir par sa faute, si bien qu'il ne saurait plus leur résister[5]; il est perdu s'il ne reçoit un secours extraordinaire[6]. Ce secours surnaturel, c'est la rédemption.

[1] « Anima dici potest sensibilis et mobilis. » (*De Princip.*, II, 8, 1.) « Alia sunt quæ sub animæ nomine et alia quæ sub Spiritus nomine deputantur. » (*Id.*, II, 8, 4.)

[2] Φύσις σώματος οὐ μιαρά. (*Contra Cels.*, III, 42.)

[3] « Spiritus, anima, corpus. » (*In Exod. Homil.*, III, 8, vol. II, 187.)

[4] *Contra Cels.*, VII, 28.

[5] Παντὸς ἁμαρτωλοῦ κατατυραννουμένου ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου. (*De Oratione*, 25.)

[6] *In Rom.*, lib. V, 1, vol. IV, 550, 551.)

§ III. — *De la rédemption.*

Le Verbe remplit le rôle principal dans l'œuvre rédemptrice qui n'est que le rétablissement du plan de la création pour les esprits déchus. Elle tend à les ramener à la vie divine, à cette consommation en Dieu qui les dégage de la lourde enveloppe sous laquelle ils sont opprimés actuellement. Le Verbe n'a pas cessé d'y travailler ; sa miséricorde est plus puissante que le mal qui nous perd ; il est capable de ramener la liberté égarée. Il porte en lui la vie divine et il peut la rendre à ceux qui en sont destitués par leur faute [1]. L'œuvre rédemptrice s'est poursuivie sans relâche sur la terre depuis la chute. La loi, destinée à arrêter l'essor du péché et à révéler la justice divine, est une première manifestation du Verbe. Il est venu ensuite dans la personne des prophètes éclairer de clartés plus vives nos ténèbres morales [2]. Ainsi se démontre l'unité entre les deux Testaments si constamment niée par la gnose [3]. On cherche en vain à opposer l'ancienne alliance à la nouvelle, comme la justice à l'amour. Ces deux attributs divins s'unissent entièrement. « Si la bonté est une vertu et une justice, incontestablement la justice est aussi bonté [4]. » Il en résulte que le Dieu de la loi ne se distingue pas de celui de l'Evangile.

Le Verbe ne s'est pas seulement révélé par les ora-

[1] *De Princip.*, I, 2, 4.

[2] « Per legem purificatio pecatorum cœpit operiri. Mittuntur in auxilium legis prophetæ. » (*In Epist. ad Rom.*, lib. V, 1, vol. IV, 550.)

[3] « Unus atque idem Deus legis et Evangeliorum. » (*De Princip.*, II, 4, 2.)

[4] « Ergo si bonum virtus et justitia virtus est, sine dubio justitia bonitas est. (*Id.*, II, 5, 3.)

cles; il agit directement sur l'âme humaine qui soupire après sa suprême manifestation [1]. En effet ni la loi ni la prophétie ne sauraient triompher de l'erreur et du péché. L'homme est incapable de s'élever à la pure lumière. Voilà pourquoi le Verbe s'abaisse jusqu'à lui pour l'éclairer et lui apprendre l'obéissance. « Quel autre pourrait sauver l'âme humaine et la ramener au Dieu suprême, si ce n'est le Verbe Dieu, lequel étant originairement auprès de Dieu s'est fait chair pour être perçu par ceux qui participent à cette nature corporelle à laquelle ils sont attachés, car ils n'eussent pu le voir en tant que Verbe auprès de Dieu? Usant d'une voix matérielle, et prêchant dans la chair, il appelle à lui ces êtres charnels afin de les rendre d'abord conformes au Verbe incarné et de les élever ensuite à la vue de ce qu'il était avant son abaissement [2]. » Il s'est anéanti et a pris la forme de serviteur et a obéi jusqu'à la mort afin qu'il apprît l'obéissance à ceux qui ne pouvaient être sauvés que par l'obéissance [3]. L'incarnation ainsi motivée demeure toujours un mystère impénétrable et sublime qu'aucune intelligence ne saurait comprendre, ni aucune parole exprimer [4].

Cette grande doctrine présentait effectivement des difficultés particulières au point de vue du système

[1] *In Cantic.*, lib. I, vol. III, 37.

[2] Ὅστις ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὢν διὰ τοὺς κολληθέντας τῇ σαρκὶ καὶ γενομένους ὅπερ σὰρξ, ἐγένετο σάρξ. (*Contra Cels.*, VI, 68.)

[3] « Unigenitus Filius Dei exinanivit semetipsum, obediens usque ad mortem ut obedientiam doceret eos qui non aliter nisi per obedientiam salutem consequi poterant. » (*De Princip.*, III, 7, 6.)

[4] *Id.*, II, 6, 2.

d'Origène. Chrétien sincère et convaincu, il acceptait cette doctrine centrale de l'Evangile et croyait fermement que le Fils de Dieu s'était abaissé et qu'il avait revêtu notre nature infime pour la relever et la sauver. Il s'exprime avec une éloquence émue sur ce grand acte d'amour. « Le Sauveur s'est anéanti, dit-il, par amour pour l'humanité[1]. » Voilà bien le langage du sentiment chrétien. La spéculation vient bientôt tout compliquer. Origène est un dialecticien trop consommé pour qu'il sacrifie les principes fondamentaux de son système. Or, le premier de ces principes est l'immutabilité de la vie divine. Il n'est donc pas admissible que le Verbe subisse quelque amoindrissement; il ne saurait ni souffrir, ni mourir. D'un autre côté le corps humain est la conséquence du péché, il n'est pas simplement la matière créée de Dieu et qui en elle-même n'a rien de mauvais; il est cette même matière épaissie en quelque sorte par suite des déterminations mauvaises de l'esprit qu'elle enferme comme sa prison méritée. Le Verbe ne peut donc pas revêtir directement cette corporalité grossière. Il a beau être conçu de l'Esprit, la formation même du corps humain est le résultat du péché préexistant. Comment concilier le dogme de l'incarnation avec ce déshonneur irrémédiable de la vie corporelle? Origène cherche une échappatoire dans sa singulière doctrine de l'âme humaine du Christ. Le Verbe ne pouvant pas s'unir directement au corps, s'unira à une âme humaine qui, elle, n'aura aucune difficulté à s'enfermer dans une

[1] Διὰ φιλαθρωπίαν ἑαυτὸν ἐκένωσεν. (*Contra Cels.*, IV, 15.)

chair mortelle. Cette âme est comme la médiatrice entre la divinité et la chair [1]. L'âme humaine s'associera vraiment au limon dont notre corps est pétri; elle participera à ses faiblesses, à ses souffrances. Elle connaîtra même l'amertume de l'agonie et de la mort, et par elle le Verbe demeurant impassible et glorieux communiquera la vie éternelle à l'humanité. Origène applique à l'âme humaine de Jésus son grand principe de la classification des êtres qui est partout et toujours le libre arbitre. L'âme humaine qui a eu l'honneur d'être choisie par le Verbe a seule mérité cette gloire dans la vie antérieure; elle a gardé la loi de Dieu et s'est tenue pure de tout péché. C'est cette pureté immaculée qui lui a valu d'être le réceptacle par excellence de la vie divine. Le trésor céleste s'est enfermé dans un vase précieux. « Comme la diversité des âmes provient du libre arbitre de chacun, selon le degré d'amour que chacun éprouve pour son Créateur, il en résulte que cette âme dont Jésus a dit : « *Personne ne me l'ôtera,* » s'est unie à lui dès le commencement des choses par un lien inséparable, indissoluble, en tant qu'il est sagesse, Verbe de Dieu, vérité et lumière absolue. L'ayant reçu tout entier dans le fond de son être, se confondant en quelque sorte avec sa clarté rayonnante, elle a été faite essentiellement un même esprit avec lui [2]. »

Les défectuosités de cette théorie sont graves et nom-

[1] « Hac substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri), nascitur Deus homo illa substantia media subsistente. » (*De Princip.*, II, 6, 3.)

[2] « Pro liberi arbitrii facultate. » (*Id.*, II, 6, 3.) Ἐξ ἀνδραγαθήματος τούτου τυχών. (*Id.*, II, 6, 4.)

breuses. Tout d'abord elle détruit la réalité de l'union réelle du Verbe avec la nature humaine. En effet, cette âme qui n'a jamais péché n'est pas une âme d'homme dans les données générales du système d'Origène. L'humanité, nous l'avons vu, est un degré spécial de l'existence qui correspond à un état moral déterminé, et cet état moral est caractérisé par le péché. L'homme n'a pas été créé directement de Dieu pas plus que l'ange ou le démon. Il est né esprit pur comme toutes les créatures morales et il est devenu homme par suite de la détermination morale qui a fixé sa place dans l'échelle des êtres. Donc cette âme parfaitement sainte à laquelle le Verbe s'est uni n'est pas une âme humaine, elle n'appartient pas au groupe des enfants d'Adam. Ensuite on ne comprend pas comment elle peut s'unir au corps qui, sans être souillé lui-même, est pourtant la forme inséparable du péché. Si elle le peut en tant qu'elle est capable de changement, elle ne le peut pas en tant qu'elle possède la parfaite sainteté. Il est évident que l'incarnation de Jésus, telle que la comprend Origène, ressemble fort peu à ce qu'elle est dans l'Evangile. L'unité de la personne n'est pas moins gravement compromise que l'union réelle avec l'humanité ; nous tombons dans un dualisme absolu. Origène, comparant le sacrifice de la croix au sacrifice d'Abraham, identifie le Verbe, c'est-à-dire la nature divine du Rédempteur, au sacrifiant, tandis qu'Isaac ou la victime représente la nature humaine de Jésus[1]. L'homme seul est mort au

[1] « Ideo ipse et hostia et pontifex. Patitur in carne cujus aries forma est. » (*In Genes.*, lib. VIII, vol. II, 83.)

Calvaire ; le Verbe a conservé la plénitude de la vie divine[1]. Le fer rougi au feu symbolise l'action de la nature divine sur la nature humaine qui a été toute pénétrée du feu divin[2]. Le Verbe en Jésus est comme une statue réduite qui conserve toute sa symétrie et la beauté des formes. Son humanité n'est pas autre chose que le piédestal de la statue divine destiné à la rapprocher de nos yeux[3].

Dans une telle conception, la nature humaine n'est point destinée à une glorification éternelle ; elle est une forme transitoire destinée à s'évanouir. Le Sauveur a été homme, mais il ne l'est plus[4]. Comment en serait-il autrement, puisque la consommation de l'histoire sera un retour à son point de départ, qui est l'unité des esprits en Dieu? Jésus lui-même rentrera donc dans cette unité ; il rejette son humanité comme la chrysalide, au moyen de laquelle il a préparé le plein développement des fils d'Adam pour le glorieux jour où, redevenus purs esprits, ils déploieront leurs ailes dans les régions lumineuses. Par ce côté, le système d'Origène est entaché d'un docétisme subtil. S'il admet la réalité du corps, c'est conformément à ses idées sur la matière qui, d'après lui, est essentiellement mobile et changeante. Aussi n'hésitait-il pas à reconnaître que le corps de Jésus a pu revêtir des formes diverses[5]. L'incarnation, telle qu'il

[1] Ἀπέθανεν ὁ ἄνθρωπος· οὐκ ἀπέθανεν ὁ θεὸς λόγος. (*In Joann.*, 28, 14, vol. IV, 392.) Comp. *Id.*, 6, 35, vol. IV, 152.)

[2] *De Princip.*, II, 6, 6.

[3] *Id.*, I, 2, 8.

[4] Εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. (*In Jerem. Homil.*, XV, 6, vol. III, 226.)

[5] *Contra Cels.*, IV, 16.

la présente, est plus rapprochée de la religion de l'Inde que de celle des apôtres. Elle conviendrait mieux à Vischnou qu'à Jésus, si la spéculation, chez le grand docteur d'Alexandrie, n'était constamment tempérée et corrigée par le sentiment chrétien qui répand sa séve au travers de cette vague métaphysique.

Le Christ est né d'une femme qui a conservé sa virginité [1], mais qui n'en était pas moins une simple fille des hommes. Marie a participé à la chute qui est la condition même de l'humanité [2]. Le développement du divin enfant a un caractère miraculeux; il possède toute la sagesse de Dieu dès ses tendres années [3]. Son ministère dure trois ans, jusqu'au dénoûment tragique auquel le monde doit son salut [4]. Il n'a point fléchi dans la lutte. S'il repousse la coupe d'amertume en Gethsémané, c'est qu'il voudrait endurer des souffrances plus grandes encore [5]. Il est dans le tombeau comme le lion qui se couche victorieux dans sa caverne et il suffit de sa divinité pour rendre la vie à son corps [6].

Considérons de plus près ce qu'a été son œuvre ré-

[1] *In Luc. Homil.*, VII, vol. III, 940.

[2] Marie aussi a été scandalisée au moment de la passion. « Si autem omnes peccaverunt et egent gloria Dei justificati gratia ejus et redempti, atque et Maria illo tempore scandalizata est. » (*In Luc. Homil.*, XVII, vol. III, 952.) Il reconnaît explicitement que Marie, en tant qu'appartenant à l'humanité, avait besoin du sacrifice de purification : « Diceremus Mariam, quæ homo erat, purgatione indiguisse post partum. » (*In Luc. Homil.*, XIV, vol. III, 947.)

[3] *Id.*, XVIII et XIX.

[4] Origène ne limite pas à une année le ministère de Jésus-Christ, car il prend dans un sens mystique l'*année du Seigneur* dans Luc IV, 19. (*In Luc. Homil.*, XXXII.)

[5] Βαρύτερον αἰτεῖν μαρτυρίον. (*Exhort. ad Martyr.*, 29.)

[6] *In Numeros Homil.*, XVII, 339.

demptrice. Il y a un point obscur dans la doctrine d'Origène, c'est le résultat qu'il attribue à cette œuvre sur tout l'univers. « Jésus-Christ, dit-il, est le propitiateur du monde entier, la création universelle soupire après la grâce du Rédempteur et chacun à son rang arrive au salut[1]. » D'après lui le Christ aurait sauvé les anges dans les cieux, en prenant leur forme lors de son ascension, et il se serait fait ainsi tout à tous[2]. D'une autre part, l'immolation du Calvaire aurait eu son effet dans ces hautes régions, comme libre offrande de l'amour. A la scène sanglante qui s'est passée sur la croix aurait correspondu un sacrifice mystique où le Verbe aurait offert non pas son sang matériel, mais les saintes effluves de sa divinité[3]. Il n'est pas possible de ramener à un sens clair ces pensées plus grandioses que précises. N'en retenons que l'idée d'une extension indéfinie du sacrifice rédempteur. Non-seulement il a son effet en haut dans les cieux, mais encore en bas dans les ténébreuses régions de l'Adès[4] où Jésus est descendu pendant que le sépulcre était refermé sur lui; il y a sauvé les esprits qui ne l'ont pas repoussé. « Quand son âme a été dépouillée du corps, il a prêché également aux âmes affranchies de la vie corporelle et a converti à lui

[1] « Jesum propitiatorem non solum credentium, verum et totius mundi. » (*In Rom. Comment.*, lib. III, 8, vol. IV, 516.)

[2] Σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος. (*In Joann.*, t. I, 34, vol. IV, 35.)

[3] « Non solum pro terrestribus sed etiam pro cœlestibus oblatus est hostia Jesus... in cœlestibus vitalem corporis sui virtutem velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. » (*In Levitic. Homil.*, I, 3, vol. II, 186.)

[4] Jean-Baptiste précède Jésus dans l'Adès pour y annoncer sa venue. (*In Luc. Homil.*, 4, vol. III, 937.)

toutes celles qui l'ont voulu [1]. » Ainsi le sacrifice unique du Christ a été offert pour toute la création morale [2].

En ce qui concerne la rédemption de l'humanité Origène serre de plus près sa pensée. Tout d'abord l'œuvre de Jésus est une illumination, elle éclaire la raison défaillante et obscurcie, en rapprochant d'elle et en adoucissant en quelque sorte les rayonnantes clartés du Verbe qu'elle ne pourrait atteindre dans leur foyer céleste. L'incarnation a été le point culminant de cette illumination qui avait commencé avec la loi et les prophètes. « Où trouverions-nous la plénitude de la connaissance [3], si ce n'est en celui dont l'Apôtre a dit : En lui sont renfermés les trésors de la sagesse et de la science. Cela signifie je pense que dans ce propitiatoire qui est l'âme de Jésus, le Verbe de Dieu ou le Fils unique habite perpétuellement ainsi que le Saint-Esprit. L'âme sainte de Jésus a été la médiatrice entre la Trinité et la fragilité humaine [4]. » Mais ce n'était pas assez d'instruire l'homme déchu ; il fallait l'affranchir du joug des démons qui pesait lourdement sur lui. De là l'importance suprême de la mort du Rédempteur. Elle n'est point une expiation au sens juridique ; le sang du Christ n'a point coulé pour apaiser la colère divine. Origène maintient d'une manière absolue l'accord profond entre

[1] Γυμνῇ σώματος ψυχῇ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς ἐπιστρέφων κἀκείνων τὰς βουλομένας. (*Contra Cels.*, II, 43.)

[2] Μέγας ἀρχιερεὺς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ, τὴν ἅπαξ θυσίαν προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ανενεγκών. (*In Joann.*, I, 40, vol. IV, 41.)

[3] « Plenitudinem scientiarum. » (*In Rom.*, lib. III, 8, vol. IV, 314.)

[4] *In Rom.*, lib. III, 8.

la justice et l'amour de Dieu. Le châtiment n'est jamais une vengeance ou une simple satisfaction du courroux du Très-Haut, il tend à la purification du coupable. C'est la verge qui corrige aux mains du père miséricordieux. « Si les tourments infligés aux pécheurs ne contribuaient pas à leur conversion, le Dieu miséricordieux et charitable n'eût jamais attaché la peine au crime. La colère de Dieu a en vue l'amendement du coupable; elle est destinée à guérir le malade et à corriger ceux-là même qui ont méprisé sa parole [1]. » Quant à ceux qui sont punis d'une façon terrible dans la vie présente, c'est pour qu'ils évitent de plus redoutables châtiments. C'est ainsi que se venge le Dieu clément. Le but de toutes ses dispensations est l'extirpation du mal [2]. Le crucifié n'a donc pas tant satisfait à la justice qu'à l'amour divin, dont il a réalisé les desseins glorieux par le salut du monde [3]. C'est dans ce sens qu'il s'est offert à Dieu [4]. Cependant une rançon a été payée sur la croix à Satan qui nous tenait dans sa dépendance. Nous sommes devenus les esclaves du démon; nos péchés nous ont livrés à lui. Le Christ est venu nous racheter alors que nous servions le maître à qui nous nous étions vendus. Son sang a été notre rançon. Le diable, au

[1] Si non esse utile conversioni peccantium adhibere tormenta peccantibus, nunquam misericors et benignus Deus pœnis scelera puniret. Furorem Dei non inutilem ad sanitatem, sed adhuc adhiberi, ut curet ægrotantes. » (*In Ezech. Homil.*, I, 2, vol. III, 255.)

[2] Τὸ τέλος τῶν πραγματῶν ἀναιρεσθῆναι ἐστι τὴν κακίαν. (*Contra Cels.*, VIII, 72.)

[3] Ὑπὸ τοῦ θεοῦ παραδεδόσθαι πρῶτον τὸν υἱὸν ἵνα ἀρῇ τὴν ἁμαρτίαν. (*In Matth. Comment.*, XI, 8, vol. III, 581.)

[4] « Se ipsum obtulit Deo. » (*In Levitic. Homil.*, I, 2, vol. II, 186.)

contraire, nous avait achetés à meilleur compte. L'homicide, l'adultère, le vol, voilà le prix dont il nous avait payés[1].

« Si nous demandons à qui Jésus-Christ a donné son âme en rançon pour plusieurs, nous répondrons que *ce n'est pas à Dieu*. C'est donc au Malin! Il nous tenait en effet en son pouvoir, jusqu'à ce que Jésus donnât son âme en payement. Il s'y est laissé tromper, en s'imaginant qu'il pouvait la retenir et en ne voyant pas qu'il ne pourrait lui-même résister aux tourments qu'il encourrait en la retenant[2]. » Aussi c'est en vain que la mort semblait avoir terrassé Jésus; elle ne domine plus sur lui, car il l'a vaincue dans son propre royaume. Il a même entraîné dans cette voie triomphale tous les anciens captifs du sépulcre qui ont cru en lui. L'agneau divin a été le salut du monde entier dans son immolation, par des raisons ineffables. « C'est au nom de l'amour que le Père porte à l'humanité qu'il a reçu la mort, nous rachetant par son sang du joug de celui qui nous avait achetés par nos péchés[3] » Jésus ne lui a livré que son âme humaine; elle seule a participé aux souffrances de la cru-

[1] « Effecti vero sumus servi diaboli secundum quod peccatis nostris vendidati sumus. Homicidum, adulterum, furtum, pecunia diaboli. Christus, pretium nostri sanguinem suum dedit. » (*In Exod. Homil.*, VI, 9, vol. II, 150.)

[2] Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ, μή τι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐγκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεύσαι. (*In Matth.*, XVI, 8, vol. III, 726.)

[3] Κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν τὴν σφραγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγοράσαντος. (*In Joann.*, VI, 36, vol. IV, 152.)

cifixion[1]. La nature divine n'a subi aucune atteinte de la douleur et de la mort. Nous avons vu en effet que le Verbe au Calvaire a immolé l'âme humaine à laquelle il s'était uni, comme le grand prêtre immole la victime. Le cri de Jésus mourant : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? rappelle le dernier degré de son humiliation et non la colère du Père auquel il a remis son divin esprit[2]. Puisqu'il l'a remis au Père, il ne faisait point partie de la rançon payée au diable. C'est donc son âme humaine seule qu'il a livrée, « car la divinité ne saurait être donnée en rançon[3] ; » et cette âme, toute abandonnée qu'elle fut, s'est trouvée plus forte que notre adversaire car elle a triomphé dans le sombre empire de la mort comme sur la terre, où elle a affranchi la race d'Adam[4]. Ainsi le diable qui s'était imaginé devenir le maître du Rédempteur a été déçu, il n'a pas même retenu la rançon qui lui était payée, comme le prouve la résurrection. Il a perdu tout droit sur l'humanité en même temps que son pouvoir a été brisé par le Christ vainqueur. Le roi légitime a vaincu le tyran jusque dans son royaume; il a brisé son pouvoir.

Si nous nous demandons de quelle manière les souffrances de l'âme humaine de Jésus ont remporté cette victoire décisive, nous reconnaîtrons que c'est par la sainteté qu'elles révèlent. Sans doute la douleur et la mort sont une sorte de reconnaissance et d'acquittement du droit que nos péchés ont constitué au démon,

[1] Χωρὶς θεοῦ. (*In Joann.*, XXVII, 14, vol. IV, 393.)
[2] *In Matth. Comment.*, XVI, 8, vol. III, 726.
[3] Τὴν θεότητα μηδ' ἂν δεδυνᾶσθαι λύτρον δοθῆναι. (*In Matth.*, XVI, 8, vol. III, 727.) — [4] *In Rom.*, V, 10, vol. IV, 567.

mais ce payement de notre dette n'aboutirait pas à notre délivrance, si une force morale toute-puissante ne se manifestait au travers même des douleurs de celui qui s'est fait semblable à nous. Cela est si vrai que, quand cette sainteté se retrouve même imparfaite, comme dans le martyre, elle révèle la même vertu et contribue à briser le pouvoir de Satan [1]. La croix est le martyre à sa plus haute puissance, comme le martyre est la crucifixion continuée. « De même que ceux qui, selon la loi mosaïque, arrosaient l'autel du sang des taureaux et des boucs, étaient appelés à dispenser au nom de Dieu la rémission des péchés, de même l'âme des chrétiens immolés pour Jésus n'assiste pas en vain devant l'autel céleste, mais transmet aussi le pardon aux hommes qui le demandent. Nous savons en effet que comme notre grand prêtre Jésus-Christ s'est livré lui-même en offrande, ainsi les prêtres qui sont sous sa dépendance se donnent aussi eux-mêmes en offrande et appartiennent vraiment au sanctuaire. Quel est le prêtre sans reproche qui offre un sacrifice pur, si ce n'est celui qui a persévéré dans la confession de son maître et s'est montré un véritable et complet martyr [2]? » « Nous devons croire, lisons-nous ailleurs, que les puissances du mal sont vaincues par la mort des martyrs; leur fidélité, leur persévérance jusqu'au sang et l'ar-

[1] *Ad Martyr.*, 31.

[2] Κατάλυσιν οὖν νομιστέον γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων μαρτύρων, τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν καὶ τῆς ὁμολογίας μέχρι θανάτου, καὶ τῆς εἰς τὸ εὐσεβὲς προθυμίας ἀμβλυνούσης τὸ ὀξὺ τῆς ἐκείνων κατὰ τοῦ πάσχοντος ἐπιβουλῆς. (*In Joann.*, VI, 36, vol. IV, 153, 154.)

deur de leur piété ont affaibli l'empire du mal, non-seulement pour eux mais pour toute l'humanité. En écrasant un serpent, on ne se délivre pas seulement soi-même d'un grand péril, mais on en délivre aussi les autres. Que devons-nous donc penser de l'agneau de Dieu qui a été immolé pour ôter, non le péché de quelques-uns, mais celui du monde, pour lequel il a souffert[1] ? » On le voit, c'est bien le caractère moral de ce sacrifice qui en fait la principale valeur; il a porté à la plus haute puissance ces mêmes vertus qui, quoique incomplètes, agissent victorieusement dans la sainte mort des confesseurs. Voilà pourquoi la souffrance du Christ, tout en étant une rançon offerte au diable, est un sacrifice de sainteté offert à Dieu. Elle nous enseigne l'obéissance et elle rachète le péché.

C'est de ce sacrifice considéré dans sa totalité, c'est-à-dire non-seulement comme rançon au démon mais comme accomplissement de la volonté du Père, qu'Origène parle en termes magnifiques. Il y voit la réalisation de tous les types de l'Ancien Testament, de tous ces rites sanglants auxquels on attribuait l'expiation et la guérison du péché[2]. Jésus est le véritable agneau de Dieu dont le sang sauve et purifie. Il a pris sur lui toutes nos misères, toutes nos souffrances, toutes nos hontes; il s'est comme revêtu de nos vêtements souillés. Il a été fait péché, en prenant un corps semblable au nôtre[3].

[1] *In Joann.*, VI, 36, 37.

[2] « In ipsum omnis hostia recapitulatur, in tantum ut, postquam ipse oblatus est, omnes hostiæ cessaverint, quæ eum in typo et umbra præcesserant. » (*In Levitic. Homil.*, III, 5, vol. II, 196.)

[3] « Peccatum quidem non fecit, peccatum tamen pro nobis factus est

Nous avions mérité toutes les avanies, tous les opprobres et tous les mauvais traitements qu'il a endurés pour nous. Il a vidé la coupe de notre condamnation. S'il ne l'avait bue, notre rançon n'eût pas été payée et notre perdition eût été sans remède. Reconnaissons donc en lui le grand prêtre de la nouvelle alliance qui est mort pour nous et recevons dans son sang le rachat du monde[1]. La consommation de l'œuvre du salut a été l'effusion du Saint-Esprit sur tous les disciples du Christ[2].

Telle est dans son ensemble la doctrine de la rédemption d'Origène. Considérée attentivement, elle produit une tout autre impression qu'au premier aperçu. Il n'est pas juste de la résumer dans cette singulière idée d'une fraude aux dépens du démon. Après tout, elle maintient le caractère objectif du sacrifice réparateur. Le péché a entraîné après lui notre sujétion au diable, celui-ci est comme la personnification de tout mal et de toute souffrance, puisque lui et ses anges sont préposés aux fléaux et aux maladies; la mort est son ministre. Il joue le rôle du Satan de Job, qui tout en étant un esprit malfaisant ne prend pas moins place parmi les armées de l'Eternel comme son subordonné. Il représente le pouvoir de la perdition auquel nous nous sommes livrés par le péché. De là son droit sur nous; c'est le droit de la justice. Au fond, comme rien n'arrive sans la volonté de Dieu, il n'a ce droit que parce qu'il lui été concédé. C'est Dieu qui a voulu

dum qui erat in forma Dei, in forma servi esse dignatur, dum qui immortalis est moritur. » (*In Levitic. Homil.*, III, 1, vol. II, 193.)

[1] *In Levitic. Homil.*, XII, 1, vol. II, 249.

[2] *De Princip.*, II, 7, 2.

qu'une rançon lui fût payée; c'est lui qui a établi que le salut ne serait pas réalisé sans une grande et sainte immolation, victoire de l'amour crucifié sur le mal et la condamnation. Sans doute cette immolation pour Origène n'est pas une satisfaction de la colère de Dieu, puisque pour lui la justice est inséparable de l'amour. Il est aussi à mille lieues du système qui voit dans la souffrance infinie d'un Dieu le seul moyen d'établir la proportion entre la faute et le châtiment. Nous avons vu qu'il sépare absolument en Jésus le Verbe de l'âme humaine et que celle-ci subit seule la douleur et la mort. L'erreur chez lui est dans ce dualisme absolu, qui mutile la personne du Rédempteur; s'il eût admis pleinement que l'humanité est de race divine, il n'eût pas séparé en Jésus l'élément humain de l'élément divin; il eût reconnu la plénitude de l'humanité dans le Verbe incarné et crucifié. Cependant, une grande vérité se dégage de son système; pour lui, c'est bien un homme réel qui doit offrir le sacrifice réparateur. Le second Adam est seul capable de rétracter la révolte du premier et de renouer le lien brisé entre la terre et le ciel, et il ne saurait le faire qu'en se soumettant à toutes les conséquences de la chute, à la souffrance et à la mort. C'est là la rançon payée au diable. Celui-ci n'est trompé que parce que la victime qui souffre et meurt à la croix, triomphe du péché dans cet excès de douleur et d'ignominie qui semblait devoir anéantir son œuvre; son apparente défaite est une victoire et sa croix un trône. Satan n'avait pas prévu que par cet anéantissement même, par ces pleurs et ce sang la sainteté éclaterait dans toute

sa grandeur et que ce serait le crucifié qui apprendrait l'obéissance aux hommes et par l'obéissance le retour à Dieu. Certes cette théorie est un grand progrès sur celle de Clément qui supprimait presque complétement le côté objectif de la rédemption. — Elle doit ses imperfections aux erreurs fondamentales du système d'Origène. Après tout, son Christ n'est ni Dieu ni homme dans son sacrifice; le Dieu s'est retiré de lui et l'âme humaine qui souffre et meurt au Calvaire est cet être étrange qui par son impeccabilité a été placé au-dessus de l'humanité, et ne correspond pas au degré de l'échelle morale où la race d'Adam s'est placée par sa transgression. Mais, si on oublie un instant les erreurs du dialecticien, si l'on se borne à écouter le chrétien et à considérer isolément les beaux côtés de cette doctrine de la rédemption, on y trouve des éléments précieux qui ne demandaient qu'à être dégagés de l'idéalisme platonicien du grand Alexandrin pour former une synthèse large et féconde.

Une partie très-belle dans le système d'Origène est celle qui concerne l'œuvre du Rédempteur depuis la résurrection. Affranchi désormais des limites que la condition terrestre mettait à son action, il n'est remonté dans les cieux que pour exercer sur l'Eglise le pouvoir secourable d'un divin amour. Sa mort, semblable au feu céleste qui consume l'holocauste, a fait disparaître ce qu'il y avait de corporel, d'extérieur, de local dans son œuvre, et il la poursuit maintenant dans la plénitude de la divinité[1].

[1] « Omnia hæc quæ in corpore a Salvatore gesta sunt, cœlestis ignis absumsit et ad divinitatis ejus naturam cuncta restituit. » (*In Levitic.*, I, 4, vol. II, 187.)

Il se donne à tous et à chacun, tour à tour sévère et tendre, toujours bienfaisant et sanctifiant. La verge de la répression dans ses mains est semblable à celle d'Aaron qui finit par fleurir [1]. Il détruit le mal au souffle de sa bouche. Une vertu purifiante émane de lui qui va consumer le péché dans le cœur chrétien comme le feu de l'autel qui brûlait la chair de la victime [2]. Sa vie sainte pendant le temps de son passage ici-bas demeure le modèle de toute perfection [3]. Ses miracles symbolisent l'action puissante de sa miséricorde éternelle. Il n'appartient plus seulement à un petit groupe de disciples; depuis sa mort, il appartient au monde entier et à tous les mondes. Il est la sagesse, la vérité, la sainteté, la justice, la force, le bien essentiel et la vie véritable [4].

§ IV. — *La conversion et la vie chrétienne.*

On peut prévoir qu'Origène insistera avec énergie sur l'appropriation du salut. Sa notion morale de la réconciliation l'éloigne de toute idée d'une imputation simplement extérieure. Si le Christ a vaincu le péché et le diable, ce n'est pas pour nous envelopper dans son triomphe, sans qu'il nous en coûte rien et pour nous dispenser de combattre à notre tour. Nous sommes appelés à participer au salut en participant à la sainteté du Rédempteur. C'est lui qui nous rend cette sainteté possible, d'abord par ce qu'il a fait et souffert pour bri-

[1] *In Joann.*, I, 41.
[2] *In Levitic. Homil.*, V, 3, vol. II, 207.
[3] Παράδειγμα ἀρίστου βίου. (*Contra Cels.*, I, 68.)
[4] *Ad Rom.*, IV, 7, vol. IV, 533.

ser le joug de Satan et ensuite par son Esprit. Lui seul nous transforme et au fond notre transformation consiste à nous unir à lui dans sa mort et dans sa vie par l'amour, source unique de lumière et de sainteté. Commençons par nous frapper la poitrine. Le rôle du repentir est considérable dans l'appropriation du salut. On dirait un Elie ou un Jean-Baptiste qui fraye les voies au Sauveur [1]. L'œuvre rédemptrice est nulle et non avenue partout où il manque, car la lumière n'a aucun rapport avec les ténèbres. Celui qui se repent à moitié n'a qu'un demi-salut [2]; nous sommes appelés à mourir avec le Christ [3]. Le repentir doit être sérieux, profond et se renouveler aussi souvent que le péché [4], il a donc un rôle permanent dans la vie chrétienne en tant que puissance de purification, et il n'est pas de péché dont il ne nous relève même après la conversion, du moins auprès de Dieu [5]. Il s'exprime par une confession sincère devant nos frères et par un amendement réel, car s'il ne porte pas des fruits, il est vain et stérile [6]. Le repentir aboutit à la foi qui commence par la connaissance du Christ, connaissance qui s'élève et s'épure jusqu'à ce que du Christ extérieur elle soit parvenue à la contemplation

[1] *In Luc. Homil.*, IV, vol. III, 937.

[2] « Pro mensura pœnitentiæ, remissionis quantitas moderatur. » (*Select. in Psalm.*, II, vol. II, 697.)

[3] « Non enim unusquisque ipse sibi dat, sed a Christo sumit mortis exemplum, qui solus peccato mortuus est, ut et ipse imitatione ejus possit alienus et mortuus effici a peccato. » (*Ad Rom.*, IX, 39, vol. IV, 661.)

[4] *In Cantic.*, 6, vol. III, 15.

[5] « Novum hoc bonitatis est genus ut etiam post adulterium revertentem tamen et ex toto corde pœnitentem suscipiat animam. » (*In Exod. Homil.*, VIII, 5, vol. II, 160.)

[6] *In Psalm. Homil.*, XXXVII, 6, vol. II, 688.

du Christ invisible et glorieux[1]. La vraie connaissance n'est pas uniquement intellectuelle; elle possède son objet, elle est amour, et produit la vie divine et la sainteté. Dans le Christ, c'est Dieu que nous aimons de tout notre cœur et de toute notre âme[2]. Cet amour est en même temps obéissance; il nous enflamme et nous pousse à tout abandonner pour le maître. De même que le repentir nous unit au Christ crucifié, de même la foi réelle, manifestée par une sainte activité, nous unit au Christ ressuscité[3]. C'est ainsi que la justification se consomme dans la sanctification et ne s'en sépare pas. La foi justifiante est l'œuvre intérieure de l'amour opposée à l'œuvre toute extérieure du pharisaïsme. « Il est deux justifications : l'une que l'Apôtre rapporte aux œuvres et l'autre à la foi. La première tire sa gloire d'elle-même et non de Dieu, la seconde la tire de Dieu seul qui lit dans le cœur de l'homme et connaît seul quel est celui qui croit et celui qui ne croit pas. L'œuvre extérieure est manifeste et tombe sous le regard. Mais ceux qui sont circoncis dans l'homme intérieur, Juifs du dedans selon l'esprit et non plus selon la lettre, ne peuvent recevoir leur gloire des hommes mais de Dieu seul[4]. » La grande lacune de toute cette théorie de la justification est dans l'effacement du pardon de

[1] *In Cantic.*, lib. III, vol. III, 84.

[2] « Diliges dominum tuum in Christo. » (*In Luc. Homil.*, XXV, vol. III, 963.)

[3] « Novitas vitæ qua in Christo per fidem resurrectionis ejus vivimus, domino deputatur. » (*Ad Rom.*, IX, 39, vol. IV, 661.)

[4] « Palam est et videri oculis potest quidquid opere manifestum est. Hi qui secundum interiorem hominem circumciduntur, horum laus et gloria non apud homines, sed apud Deum. » (*Ad Rom.*, IV, vol. IV, 521.)

Dieu; l'œuvre de Christ nous ouvre les voies de la régénération, mais elle n'est pas pour le chrétien un trésor de grâces déjà acquises qu'il s'assimile par la foi. C'est bien lui qui nous rend la vie, et cependant nous n'avons pas reçu de ses mains notre lettre de grâce. Aussi ne sommes-nous jamais entièrement sauvés de ce côté de la tombe; nous sommes destinés à de nouvelles purifications après la mort qui seront proportionnées à notre état moral [1]. N'oublions pas que d'après Origène nous serons toujours exposés à retomber dans le mal en tant que créatures libres; le ciel ne nous est donc jamais définitivement acquis.

Sous ces réserves dont nous ne nous dissimulons pas la gravité, la morale chrétienne est traitée d'une façon supérieure dans son système. Elle est tout entière rattachée à Jésus-Christ qui est appelé la substance des vertus [2]. « Chaque âme attire à elle et reçoit en elle le Verbe de Dieu dans la mesure de sa foi. Quand les âmes ont ainsi attiré à elle ce Verbe divin, et qu'elles l'ont comme fait pénétrer dans leur pensée et leurs sentiments, et qu'elles ont respiré son parfum, elles sont remplies de joie et de vigueur et s'élancent sur ses traces [3]. » Toute action bonne ou mauvaise se rapporte en définitive à Jésus-Christ lui-même. Les prétendus chrétiens qui l'oublient pour les richesses et les soucis de

[1] *De Princip.*, II, 11, 6. *In Jerem. Homil.*, VII, 1, vol. III, 167.

[2] « Virtutum substantiam Christum soleamus accipere. » (*In Cantic.*, I, vol. III, 45.)

[3] « Trahit unaquæque anima et assumit ad se verbum Dei, pro capacitatis et fidei suæ mensura. » (*In Cantic.*, I, vol. III, 41.)

ce monde lui attachent de nouveau au front la couronne d'épines [1].

La vie intérieure est ce qui importe le plus, car nos actions en sont le fruit et la manifestation. La pureté de l'esprit et de la conscience purifie tous les actes, la participation aux aliments interdits par la loi n'a plus d'importance, malgré le scandale qu'elle provoque parmi les Juifs [2]. C'est au cœur que Dieu regarde, car c'est là que le bien comme le mal se préparent et même s'accomplissent moralement. Les choses extérieures changent pour nous de caractère selon nos dispositions; celles-ci importent seules. L'essence de la sainteté est l'amour qui a pour contre-partie la haine du mal [3]. Seul il mûrit et affermit la piété. L'amour apporte avec lui la liberté; il nous affranchit de la loi de la lettre, il nous élève bien haut au-dessus du pharisaïsme qui avale le chameau et coule le moucheron, en subordonnant ce qui est secondaire à ce qui est essentiel dans la pratique du bien. L'amour nous initie aux vertus véritables qui sont le renoncement et le vrai dévouement, la justice et la miséricorde [4]. Nous ne sommes plus les esclaves d'une loi de contrainte, mais nous appartenons à cette haute législation de l'esprit qui nous place directement sous l'inspiration du Verbe éternel.

La loi nouvelle n'exclut pas l'ascétisme mais elle ne lui attribue aucune valeur intrinsèque, et ne lui assi-

[1] *In Joann.*, I, 12, vol. IV, 13, 14.
[2] *In Matth.*, t. XI, 12, vol. III, 495.
[3] *In Rom.*, IX, 5, 6, vol. IV, 651.
[4] *Comment. Series in Matth.*, 19, vol. III, 843.

gne d'autre but que de faciliter la victoire de l'âme sur le corps. Le chrétien ne pratique pas le jeûne parce qu'il a été commandé dans l'ancienne alliance, mais au nom d'une libre détermination. D'ailleurs il n'oublie pas que le vrai jeûne est l'humilité et l'abstention du péché et qu'il n'est point lié à des temps déterminés. « Si tu veux jeûner dans l'esprit du Christ, c'est-à-dire humilier ton âme, sache que tout moment de l'année est propice pour un tel jeûne et que ta vie entière doit être un jour d'humiliation. Jeûne en t'abstenant de tout péché, repousse la nourriture de la malice, écarte les coupes de la volupté et ne t'enivre jamais du vin de la luxure [1]. » Origène comme Clément et Irénée n'admet point de distinction essentielle entre les jours, le sabbat juif a disparu et la vie entière doit être un mémorial du Christ. « O vous, s'écrie-t-il, qui ne venez à l'église que les jours de fête, dites-moi si les autres jours ne sont pas aussi des fêtes, s'ils ne sont pas des jours du Seigneur. C'est affaire des Juifs de célébrer des jours particuliers et exceptionnels. Dieu hait ceux qui ne veulent célébrer qu'un seul jour comme étant le jour du Seigneur [2]. » Il n'y a pas plus de lieux consacrés que de jours mis à part dans un sens exclusif. Le christianisme ne connaît d'autre autel que le cœur du croyant [3]. On est surpris de constater quelques incon-

[1] « Totius vitæ tuæ dies habeto ad humiliandam animam tuam. Jejune ab omni peccato. » (*In Levitic. Homil.*, X, 2, vol. II, 245, 246.)

[2] « Odit ergo Deus qui unum diem putant festum diem esse Domini. » (*In Genes. Homil.*, X, 3, vol. II, 88. Comp. *Select. in Exod.*, vol. II, 127; *In Numeros Homil.*, 23, 2, vol. II, 357.)

[3] « Non in aliquo loco quæramus Deum. » (*In Genes. Homil.*, III, 3, vol. II, 95.)

séquences dans cette morale empreinte d'une si admirable spiritualité. C'est ainsi que l'interdiction de manger des bêtes étouffées est considérée comme permanente [1]. Les secondes noces sont sinon interdites du moins blâmées sévèrement [2]. Les chrétiens sont engagés à se tenir à l'écart des charges publiques [3]. Le service militaire est défendu aux disciples du maître doux et débonnaire, s'ils veulent mériter leur nom d'enfants de paix, car sous aucun prétexte il n'est permis à un chrétien de contribuer à la mort d'un homme [4]. Evidemment un esprit aussi large que celui d'Origène n'aurait pas maintenu ces interdictions dans un temps où l'Etat n'aurait pas reposé sur des bases païennes. Combien saint Paul n'a-t-il pas été plus sage en reconnaissant la légitimité de l'ordre civil considéré en lui-même? Aux yeux d'Origène, la fréquentation des cirques et des théâtres est un péché. On y allume son âme à l'autel de Satan en se livrant aux violentes passions que réveillent les jeux scéniques [5]. Le chrétien ne doit se permettre aucune imprécation [6]. On est surpris de rencontrer chez Origène la légitimation du mensonge dans certains cas extrêmes comme lorsqu'il s'agit de la guérison d'un malade [7]. Le progrès dans la sainteté s'acquiert par l'exercice spirituel, comme l'agilité s'obtient par l'exercice du corps. Jésus-Christ n'est-il pas toujours

[1] *In Roman.*, lib. II, 13, vol. IV, 492.
[2] *In Luc. Homil.*, 17, vol. III, 953.
[3] *Contra Cels.*, VIII, 73.
[4] *Id.*, III, 7.
[5] *In Levitic. Homil.*, IX, 9, vol. II, 243.
[6] *In Matth. Comment. Series*, 16, vol. III, 841.
[7] *Contra Cels.*, IV, 19.

présent pour laver les pieds de ses disciples et les purifier de la poussière du chemin [1] ? C'est ainsi que l'homme nouveau grandit et se fortifie ; la foi s'unit toujours davantage à son objet et devient la science ou la connaissance approfondie de la vérité. Nous participons à l'immolation de Christ, et nous nous revêtons de son sacerdoce. L'aumône est un vrai sacrifice, le martyre en est un autre qui, en quelque mesure, reproduit la valeur purifiante de la crucifixion et contribue à briser le pouvoir des démons. La mortification et la charité sont des offrandes spirituelles bien supérieures à celles d'Israël [2]. Jésus accepte ces holocaustes consumés sur l'autel intérieur au feu de l'amour et les fait rentrer dans sa propre immolation. Au fond nous ne donnons à Dieu que ce qu'il nous a donné lui-même. C'est le sacrifice spirituel qui importe seul ; tout autre est sans prix. « Chacun de nous a en lui-même son propre holocauste et l'autel de cet holocauste ne s'éteint jamais. Si je renonce à tout ce que je possède, si je prends ma croix pour suivre Jésus-Christ, j'offre un holocauste à l'autel de mon Dieu. Si dans l'ardeur de ma charité je livre mon corps et que j'atteigne la gloire du martyre, j'offre mon holocauste à l'autel de mon Dieu. Si j'aime mes frères au point de donner ma vie pour eux, si je combats jusqu'à la mort pour la justice, pour la vérité, j'offre mon holocauste à l'autel de mon Dieu. Si je mortifie toute concupiscence de ma chair, si le monde est crucifié pour moi

[1] *In Joann.*, 32, 2, vol. IV, 405.

[2] « Hoc modo inveniris tu verius et perfectius secundum Evangelium offerre sacrificia. » (*In Levit. Homil.*, II, 4, vol. II, 191.)

et moi pour le monde, j'ai offert mon holocauste à l'autel de mon Dieu et j'ai été le prêtre de ma propre immolation [1]. C'est ainsi que le sacerdoce s'exerce dans le premier portique où les victimes sont offertes. Puis, pontife revêtu des vêtements sacrés, je passe de cette enceinte extérieure derrière le voile, dans ce sanctuaire, où comme le dit saint Paul, Jésus a pénétré, et qui n'est plus le temple fait de main d'homme, mais le ciel même. Ne crois-tu pas que mon Seigneur qui est le souverain pontife, daignera recevoir de moi une portion de mon pauvre holocauste qu'il présentera au Père en son nom? Ne crois-tu pas qu'il trouvera quelque faible étincelle dans le feu de mon holocauste pour le consumer dans son encensoir et l'offrir au Père comme un parfum qui lui soit agréable [2]? »

§ V. — *L'Eglise. Le culte. Le sacrement. Les choses finales.*

Origène n'a garde d'oublier que la vie religieuse n'a pas seulement une réalisation individuelle mais qu'elle aboutit à la société chrétienne. Le rôle qu'il a joué dans les luttes ecclésiastiques de son temps et les persécutions qu'il a endurées de la part des représentants de la hiérarchie indiquent suffisamment la largeur de son point de vue. La distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible ressort de ses idées sur la pénitence. Le chrétien qui a commis quelque faute d'une

1 « Ipse meæ hostiæ sacerdos efficior. » (*In Luc. Homil.*, IX, 9, vol. II, 243.)
2 *Id.*

gravité exceptionnelle peut toujours en être relevé par Jésus-Christ, bien qu'il ne puisse être réintégré qu'une seule fois dans l'Eglise [1]. Il s'ensuit qu'il existe, en dehors et au-dessus de l'Eglise terrestre, un ordre spirituel invisible qui ne saurait être absolument confondu avec celui qui apparaît à nos yeux. Les réintégrations ou les excommunications de l'Eglise visible ne portent que sur le domaine extérieur qui n'est jamais dépassé par le regard de l'homme, sans qu'on en puisse conclure nécessairement à une ratification de ses décisions par le chef souverain qui sonde les cœurs. L'âme chrétienne peut en appeler du jugement des hommes au tribunal de Christ. Donc le pouvoir ecclésiastique se limite à l'apparence terrestre et n'atteint pas le fond des choses. L'Eglise véritable va plus loin que l'Eglise extérieure et ne s'arrête pas à ses exclusions. Une large porte est ainsi ouverte à la liberté des âmes et l'idée théocratique est écartée dans ce qu'elle a de plus caractéristique.

C'est au nom des mêmes principes qu'Origène repousse toute restauration d'un sacerdoce exclusif. Il établit l'universelle prêtrise. « Les disciples du Christ, dit-il, sont ses vrais prêtres [2]. » Tout chrétien est un

[1] « In gravioribus enim criminibus semel tantum pœnitentiæ conceditur locus. » (*In Levit.*, XV, 2, vol. II, 262.) La preuve que Dieu pardonne ce que l'Eglise ne pardonne pas, c'est que l'adultère est rangé par Origène parmi les péchés dont la récidive entraîne une exclusion définitive de l'Eglise (*De Oratione*, 28, vol. I, 256), tandis qu'il dit ailleurs que Jésus-Christ le remet comme les autres péchés. (*In Exod.*, VIII, 5, vol. II, 160.) Du reste, cette distinction ressort nécessairement de sa notion du relèvement final de toute créature morale.

[2] « Discipuli sui, veri sacerdotes. » (*In Levit.*, VII, 1, vol. II, 220.)

apôtre. Si le Sauveur envoie un homme pour travailler au salut de ses frères, cet homme est son apôtre[1]. La charge n'est rien sans les qualités morales qu'elle réclame. Un évêque sans vocation n'est pas un évêque[2]. Dans chaque âme chrétienne il y a un sanctuaire où l'Esprit remplit les fonctions sacerdotales[3]. Un libre accès auprès du maître est accordé à tous les croyants. Les Samaritains qui ont vu Jésus-Christ se gardent bien de confondre avec la foi la confiance préliminaire que leur avaient inspirée les paroles de la femme de Sichem; ils savent ce que c'est que croire, depuis qu'ils ont écouté le Seigneur et qu'ils ont reconnu par eux-mêmes qu'il est vraiment le Sauveur du monde. « Il vaut mieux avoir la vue immédiate du Verbe et entendre son enseignement sans intermédiaire que de le recevoir de la bouche de ses serviteurs qui l'ont vu, sans l'avoir contemplé soi-même et avoir été éclairés par sa puissance[4]. » L'Eglise n'est point une hiérarchie; elle n'a point de chef visible sur la terre. La pierre sur laquelle elle repose est Jésus-Christ. Tout chrétien peut s'appeler du nom de l'apôtre Céphas s'il a sa foi. « Jésus-Christ est la pierre[5]. Tous les imitateurs du Christ ont droit à ce

[1] Ὃν ἐὰν ἀποστέλλῃ ὁ σωτὴρ διακονησάμενον τῇ τινων σωτηρίᾳ, ὁ ἀποστελλόμενος ἀπόστολός ἐστιν Ἰησοῦ Χριστοῦ. (*In Johann.*, 32, 10, vol. IV, 431.)

[2] « Si quis dicit se esse sacerdotem Dei, nisi habeat pectus (sacerdotis) non est sacerdos. » (*In Levit.*, V, 12, vol. II, 214.)

[3] « Potest unusquisque nostrum etiam in semetipso constituere tabernaculum. » (*In Levit.*, 9, 4, vol. II, 164.)

[4] Βέλτιον ἔστιν αὐτόπτην γενέσθαι τοῦ λόγου ἤπερ μὴ ὁρῶντα αὐτὸν διακόνων τῶν ἑωρακότων αὐτὸν ἀκούειν τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον. (*In Joann.*, XII, 52, vol. IV, 265.)

[5] « Petra Christus est. » (*In Numeros Homil.*, 19, 3, vol. II, 345.)

nom [1]. » Il n'y a donc aucun privilége exclusif pour l'apôtre auquel ces mots ont été adressés pour la première fois. L'Eglise entière repose non sur sa personne mais sur sa foi, qui est celle de tous les croyants [2]. Enfin l'Eglise ne doit user dans sa défense que du glaive pacifique qui est l'épée de l'esprit [3].

Le sacrement n'a aucune valeur intrinsèque. L'eau du baptême ne saurait communiquer le Saint-Esprit par une sorte de vertu intrinsèque. « Celui qui reçoit l'eau ne reçoit pas l'Esprit-Saint [4]. Si quelqu'un vient au baptême étant encore dans le péché, il n'y reçoit pas la rémission de ses fautes [5]. » Le baptême n'est qu'un symbole [6]; c'est l'invocation de la Trinité qui lui confère toute sa vertu [7]. Les enfants peuvent recevoir le saint baptême comme le signe de la régénération nécessaire à tout être humain [8].

La sainte Cène n'est point un sacrifice matériel, car il n'y a pas de place pour de semblables offrandes dans

[1] Ἡ πέτρα οὖν ὁ Χριστός· πάντες οἱ Χριστοῦ μιμηταὶ, πέτρα γίνονται. (*In Jerem.*, XVI, 2, 3, vol. III, 229.)

[2] *In Matth.*, XII, 10, 11, vol. III, 523, 525.)

[3] « Gladium spiritus. » (*In Matth. Comment. Series*, 101, vol. III, 907.)

[4] « Qui accipit aquam non accipit Spiritum sanctum ; qui lavatur in salutem, et aquam accipit et Spiritum sanctum. » (*In Ezech. Homil.*, 6, 5, vol. III, 378.)

[5] « Si quis peccans ad lavacrum venit, ei non fit remissio peccatorum. » (*In Luc. Homil.*, 21, vol. III, 957.)

[6] Τοῦ ὕδατος λουτρὸν, σύμβολον τυγχανὸν καθαρσίου ψυχῆς. (*In Joann.*, t. VI, 17, vol. IV, 133.)

[7] Τῆς δυνάμεως τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεων. (*In Joann.*, VI, 17, vol. IV, 133.)

[8] « Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim quod essent in omnibus genuinæ sordes peccati, quæ per aquam et Spiritum ablui deberent. » (*In Rom.*, V, 9, vol. IV, 565.)

la nouvelle alliance qui ne connaît pas d'autre immolation que celle de la croix[1]. Les éléments du sacrement ne subissent aucune transformation. L'âme se nourrit à la cène du sang et de la chair du Verbe « qui sont ses paroles[2]. Ne cherchons pas ailleurs le pain céleste qui descend du ciel, cep mystique duquel découle le saint breuvage de l'âme chrétienne. « Ce n'est donc pas le pain qu'il tenait dans ses mains que Jésus a appelé son corps, pas plus que la coupe qu'il faisait passer à ses disciples n'était son sang. Non, il désignait toujours par là sa parole qui nourrit le cœur[3]. » Aussi pouvait-il se réjouir à la pensée de rompre de nouveau ce pain tout spirituel dans le royaume de son Père[4]. Les éléments du sacrement ne nous présentent donc que de purs symboles; seule la foi vivante en peut retirer du fruit. « Le pain du Seigneur n'est salutaire qu'à celui qui y participe avec un esprit pur et une conscience droite. » Ce n'est pas le fait de s'en abstenir qui nous perd, mais le motif de cette abstention qui est la persévérance dans le mal. « Ce qui nous est utile dans la cène, ce n'est pas

1 « Possunt sacrificia spiritaliter offeri, quæ modo carnaliter non possunt. » (*In Exod.*, XI, 6, vol. II, 171; *In Levit.*, V, 7, vol. II, 210.) In his omnibus unus est agnus qui totius mundi potuit auferre peccatum et ideo cessaverunt cæteræ hostiæ. Ideo spiritalia sacrificia jugulemus. » (*In Numeros*, 24, 1, vol. II, 363.)

2 « Bibere dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus, in quibus vita consistit. » (*In Numeros*, 16, 9, vol. II, 334.)

3 « Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed Verbum in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed Verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. » (*In Matth. Comment. Series*, 85, vol. III, 898.)

4 *Id.*, 86, vol. III, 897.

le pain matériel, mais la prière qui a été prononcée sur lui; elle est bienfaisante à celui qui ne le prend pas indignement. C'est là tout ce que nous avons à dire sur le corps du Christ typique et symbolique [1]. » « En réalité nous mangeons le corps et nous buvons le sang du Verbe quand nous entendons et recevons ses paroles. Celui-ci a vraiment mangé sa chair qui a saisi ses plus profonds enseignements [2]. »

Nous avons vu qu'Origène n'a pas voulu autre chose dans son système que pénétrer la doctrine de l'Ecriture telle qu'elle était comprise dans l'Eglise de son temps.

Ainsi admet-il pleinement en principe l'autorité du livre sacré; il n'en admet pas d'autre; il ne s'incline devant aucune tradition et il ne veut se soumettre qu'à Dieu seul. « Que m'importe, s'écrie-t-il, que mille hommes affirment qu'une chose est vraie, si elle est condamnée au jugement de Dieu? A quoi cela me sert-il que plusieurs Eglises se soient mises d'accord dans une même doctrine, si elles se sont laissé séduire par l'hérésie? Ce que je veux avant tout, c'est que Dieu confirme mes paroles, et cette confirmation il la leur donne par le témoignage des saintes Ecritures [3]. » Elles constituent pour lui l'autorité souveraine. Semblables à une lyre aux cordes nombreuses, elles fondent toutes les

[1] Οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτὸν, καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος. (*In Matth.*, XI, 14, vol. III, 500.)

[2] *In Exod.*, VII, 7, vol. II, 155.

[3] « Hoc est quod quæritur, ut Dominus sermonum meorum testis assistat, ut ipse comprobet quæ dicuntur sanctarum testimonio scriptarum. » (*In Ezech.*, II, 5, vol. III, 364.)

diversités en un seul accord[1]; elles unissent le doux et l'amer comme la justice et l'amour se pénètrent en Dieu[2]. Origène semble admettre l'inspiration verbale au sens absolu. De même que chaque brin d'herbe a son importance pour le botaniste, de même chaque iota des lettres sacrées a une valeur propre à ses yeux[3]; il cherche à concilier toutes les divergences de détail[4]; il n'hésite pas à multiplier les miracles de Jésus-Christ pour faire évanouir les petites contradictions[5]. Il va jusqu'à supposer que les Evangiles ont avec intention négligé l'exactitude historique pour enrichir le sens spirituel[6]. D'autres fois il tempère ce que sa notion de l'inspiration a d'excessif; il ne la fait pas porter sur la correction du langage, car il signale des solécismes dans les écrivains sacrés[7]. Il ne craint pas d'affirmer que Moïse a inséré des ordonnances de son chef dans la loi de Dieu, ce qui entraîne la distinction entre la parole de Dieu et l'Ecriture[8]. Si, à l'exemple de Justin Martyr, il compare les écrivains sacrés à une harpe résonnant sous le doigt qui la presse, il affirme que l'Esprit-Saint n'a jamais animé une âme perverse, bien qu'on puisse admettre

[1] *In Matth.*, I, 2, vol. III, 441.
[2] *In Jerem. Homil.*, I, 16, vol. III, 135.
[3] Οἶμαι ὅτι καὶ πᾶν θαυμάσιον γράμμα τὸ γεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις τοῦ θεοῦ ἐργάζεσθαι, καὶ οὐκ ἔστιν ἰῶτα ἓν, ἢ μία κεραία γεγραμμένη ἐν τῇ γραφῇ, ἥτις οὐκ ἐργάζεται τὸ ἑαυτῆς ἔργον. (*In Jerem*, 39, vol. III, 286.)
[4] *In Joann.*, 6, 18, vol. IV, 134.
[5] *In Matth.*, 16, 12; *In Matth. Comment. Series*, 77, vol. III, 732, 892.
[6] *In Joann.*, X, 3, vol. IV, 163.
[7] *In Joann.*, IV, 1, 2, vol. IV, 93.
[8] « Per Moysen quidem multa locutus est Deus, aliquanta tamen et Moyses propria auctoritate mandavit. » (*In Numeros Homil.*, 16, 4, vol. II, 330.)

chez les méchants, tels que Balaam et Caïphe, une certaine connaissance de l'avenir qui provient d'une inspiration d'un ordre inférieur et parfois même diabolique. Origène fait ainsi une part à l'élément moral malgré la rigueur du système qui réclamerait la passivité complète[1]. Il établit des degrés dans l'inspiration, mettant les Evangiles au-dessus des Epîtres[2]. L'inspiration des apôtres se distingue de celle des chrétiens qui les ont suivis plutôt par le degré que par la nature ou le mode. « Nous n'avons pas, dit Origène, une aussi grande abondance du Saint-Esprit[3]. » Nous sommes donc en droit de conclure que si la formule d'Origène sur l'inspiration est étroite il l'élargit très-souvent, et qu'il ne nous en a donné qu'une idée flottante et indécise. Du reste, la théopneustie le gênait fort peu, grâce à sa théorie du triple sens qui lui permettait de voir dans l'Ecriture sainte à peu près ce qu'il voulait. Il ne montre guère plus de rigueur dans sa conception du canon. D'une part il admet la participation de la science chrétienne à sa fixation. Les hommes doivent être de bons et loyaux changeurs de la monnaie divine[4], évitant avec soin les pièces fausses. D'une autre part, dans sa curieuse lettre à Jules Africain, sur le *Livre apocryphe de Suzanne*, il incline à l'idée d'un canon providentiel et indiscutable, sous prétexte qu'il ne faut pas appauvrir le trésor de l'Eglise[5].

[1] *In Joann.*, 28, 13, vol. IV, 388.
[2] *In Joann.*, I, 5, vol. IV, 4.
[3] « Nobis non est tanta Spiritus abundantia. » (*In Cantic. Proleg.*, III, 36.)
[4] Δόκιμοι τραπεζῖται. (*In Luc. Homil.*, I, vol. III, 932.)
[5] *Epist. ad African.*, 4, vol. I, 16.

Origène retrouve toute son originalité et sa hardiesse dans la doctrine des choses finales. Il s'occupe d'abord de notre condition après la mort. L'âme des bons est transportée dans le paradis terrestre, qui appartient encore à notre monde et forme une île solitaire. C'est un premier lieu de purification, mais bien supérieur à ce que nous avons connu dans notre existence corporelle [1]. L'âme parvient ensuite dans un paradis intermédiaire où elle subit une seconde purification. Puis, à mesure qu'elle s'allége de tout ce qui la souillait, elle s'élève dans le pur éther vers Dieu [2]. L'âme des méchants est soumise dans l'Adès à des tourments cruels, mais qui ont aussi une action purifiante [3]. Le feu qui les dévore n'a rien de terrestre; le péché est son propre châtiment et il suffit de son souvenir pour corriger le coupable. A côté de cette histoire tout individuelle des âmes, le règne de Dieu a son développement sur la terre. L'Antechrist à la fin des temps réunira toutes les forces du mal pour un suprême combat [4]. Après cela viendra le jugement et la fin du monde amenée par le retour du Christ. Seulement tous les symboles prophétiques doivent être spiritualisés. Si Israël doit participer comme les autres nations aux gloires de l'avenir, il faut bien se garder de croire à son rétablissement local et matériel; assimiler la Jérusalem céleste à la cité bâtie de pierre, c'est vraiment blasphémer [5]. Laissons tomber

[1] Origène appelle ce premier lieu d'épreuve *Schola animarum.* (*De Princip.*, II, 11, 6.)
[2] *Id.*, II, 11, 6.
[3] *In Exod.*, VI, 4, vol. II, 148.
[4] *Contra Cels.*, VI, 46. — [5] *In Levit. Homil.*, XII, 3, vol. II, 249.

tous ces contes de vieilles forgés pour les Juifs[1] et représentons-nous le triomphe du Verbe sous son vrai jour. Il reviendra, non pas matériellement, mais spirituellement. Notre monde ne sera pas conservé mais renouvelé pour recevoir une humanité glorifiée qui sera revêtue de corps éthérés[2]. On pourra dire que le Christ est vraiment revenu dans sa gloire, quand la manifestation de sa divinité sera tellement éclatante, que non-seulement aucun des justes, mais encore aucun des pécheurs ne pourra ignorer ce qu'il est véritablement[3]. Et ce ne sera pas encore la consommation. Celle-ci n'aura lieu que quand Dieu sera tout en tous, c'est-à-dire quand les esprits pleinement dégagés de leur pesante prison retrouveront l'unité primitive, le mal étant aboli non par l'anéantissement, mais par la conversion des méchants. Alors la création aura réalisé son idée éternelle telle qu'elle est dans le Verbe. « L'amour de Dieu par Christ amènera à la même fin toutes les créatures; ses ennemis eux-mêmes étant domptés et soumis, car la fin doit être semblable au commencement[4]. » Seulement, comme nous l'avons vu, ce rétablissement final n'a rien de définitif. La liberté de la créature peut toujours jouer et perdre sa destinée, sans que jamais le mal l'emporte sur le bien, le dernier mot

[1] Γραωδῶς καὶ ἰουδαϊκῶς. (*In Joann.*, V, 26, vol. IV, 206.)
[2] *In Matth.*, 12, 35, vol. III, 556.
[3] *In Matth. Comment. Series*, 70, vol. III, 889.
[4] « In unum finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam subactis et subditis etiam inimicis. » (*De Princip.*, I, 6, 1.) » Semper enim similis est finis initiis. » (*Id.*, I, 6, 2.) Voir sur la doctrine des choses finales : *De Princip.*, III, 6.

restant toujours à l'amour victorieux [1]. C'est un cercle qui n'est jamais clos tout à fait, ou plutôt une sphère qui fait sa rotation constante au travers des siècles éternels.

Tel est ce système grandiose, le plus puissant effort de la pensée chrétienne dans cet âge de ferveur et de liberté. Notre exposition en a fait ressortir les beautés et les imperfections. Le grand philosophe chrétien d'Alexandrie nous représente un nouveau roi mage apportant à la crèche de Bethléhem tous les trésors de la culture antique. Ces trésors n'ont pas une égale valeur, mais de tous il fait une sainte offrande, et rien n'est plus pur que l'encens qui s'échappe brûlant de son cœur vers le Verbe. Avec toutes ses erreurs, cette vaste synthèse est au fond un acte d'adoration; c'est du moins le sentiment qui l'inspire du commencement à la fin.

[1] *De Princip.*, III, 6.

CHAPITRE V

SUITE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE. — LES DISCIPLES D'ORIGÈNE.

—

L'influence d'Origène demeura considérable pendant tout le cours du troisième siècle au sein de l'Eglise d'Orient. A Alexandrie même où il avait rencontré une opposition si vive et si injuste, nulle autorité morale ne fut comparable à la sienne, et son plus illustre disciple, Denys le Grand, occupa le premier siége de l'Eglise d'Egypte. Rien ne prouve mieux qu'il n'a point dépassé la foi générale de l'Eglise avant Nicée. Ceux qui l'ont accusé d'hérésie lui ont appliqué, par une sorte de rétroactivité théologique, des règles qui n'étaient pas de son temps. Les points faibles et périlleux de sa doctrine ont été mis en pleine lumière par ses disciples, selon cette loi de l'histoire de la pensée qui pousse chaque idée à ses conséquences logiques, et la contraint en quelque sorte à révéler tout ce qu'elle a de défectueux et d'erroné. Origène avait insisté sur la subordination du Fils au Père plus qu'aucun de ses

devanciers, tout en maintenant la préexistence éternelle du Verbe; mais cette préexistence perdait beaucoup de sa valeur, dès qu'il était admis que la création elle-même possédait l'éternité de la durée. Le Verbe était, en définitive, moins nécessaire à Dieu qu'au monde, dont il était tout ensemble l'idée et le principe, le prototype et la cause active. L'école d'Origène n'a pas toujours su se maintenir au point précis auquel le maître s'était arrêté; elle l'a plus d'une fois dépassé, bien qu'il soit injuste de l'accuser d'arianisme. Elle est heureusement demeurée fidèle à son spiritualisme hardi et généreux, surtout en ce qui concerne l'interprétation des prophéties, et elle a résisté énergiquement au matérialisme des millénaires. Elle a aussi conservé la tradition des larges études bibliques; elle a même su développer les principes de critique appliqués par Origène avec une timidité qui tenait à son profond respect pour les saintes Ecritures.

§ I. *Piérius*, *Grégoire le Thaumaturge*, *Théognostus*.

Piérius, qui eut l'honneur d'être un successeur des deux grands maîtres de l'école catéchétique d'Alexandrie et qui mérita par son savoir et son éloquence d'être appelé un second Origène, ne nous est connu que par l'appréciation très-partiale de Photius [1]. La manière dont ce strict orthodoxe le loue « d'avoir parlé

[1] Voir Dorner et Baur, ouvrages cités, les diverses histoires des dogmes, et surtout les sources : (Photius, *Bibliotheca*, cod. 119 ; Routh, *Reliquiæ*, III, p. 425 et suiv.)

pieusement du Père et du Fils » fait supposer qu'il passait sous silence la subordination du Verbe. Le Fils selon lui participe à toute la gloire du Père, parce que l'image ne saurait se séparer du prototype[1]. Au contraire, il abaissait singulièrement la troisième personne de la Trinité[2]. Partisan de la doctrine de la préexistence des âmes, il usait largement de la méthode allégorique dans l'interprétation de l'Ecriture.

Grégoire le Thaumaturge a poussé jusqu'à l'enthousiasme l'affection pour le grand Alexandrin, comme on en a pu juger par le panégyrique qu'il lui a consacré[3]. Il n'a pas toujours employé un langage précis et correct sur les rapports du Fils avec le Père; il prétendait qu'ils étaient un dans la substance, et séparés seulement dans la pensée[4]. La Trinité ainsi comprise se réduit à une simple détermination dialectique, qui ne maintient plus la différence des personnes. Il aurait aussi appliqué au Verbe le mot de création et de production[5]. Ailleurs il aurait dit que les trois personnes de la Divinité sont trois noms, mais il a lui-même expliqué cette expression un peu vague, en déclarant que pour

[1] Περὶ μὲν πατρὸς καὶ υἱοῦ εὐσεβῶς πρεσβεύει. (Routh, III, 430.) Ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ καὶ ἀτιμία, τοῦ πρωτοτύπου ἐστὶ τιμὴ ἢ πάλιν ἀτιμιά. (*Id.*)

[2] Ὑποβεβηκέναι αὐτο (πνεῦμα) τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. (*Id.*)

[3] Le *Panégyrique* est dans le IVe volume de l'*Origène* d'Huet. Ce qui reste de ses écrits a été recueilli dans la *Bibliotheca Patrum* de Galland, vol. III, p. 379. Voir aussi dans Maï, *Spicilegium rom.*, vol. III, p. 696, un fragment d'un sermon de Grégoire Thaumaturge, *De Trinitate*.

[4] Πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν. (Basile, *Ep.*, 210, 5.)

[5] Ποίημα, κτίσμα. (*Id.*, 210.)

lui les noms répondent à des réalités [1]. Dans son *Panégyrique*, où nous devons chercher sa pensée complète, il s'exprime dans des termes qui l'élèvent bien haut au-dessus du sabellianisme. Le Verbe est à ses yeux le Seigneur de nos âmes, le premier-né du Père, qui a créé et qui gouverne l'univers. Il est la vérité, la sagesse et la force du Père universel, un avec lui, ou plutôt étant en lui, si bien que tout hommage au Fils revient au Père, car il est le canal de ses grâces et la grande voie de la piété [2]. On retrouve la même doctrine dans la confession qui lui est attribuée et qui a probablement été quelque peu remaniée dans les querelles de l'arianisme. Le Fils est le caractère et l'image de la Divinité, puissance active de la création universelle. La doctrine du Saint-Esprit porte la trace d'une interpolation bien postérieure, car elle est ramenée à la stricte orthodoxie de Nicée. Il est certain que Grégoire Thaumaturge admettait la distinction des personnes divines, et qu'il ne paraissait l'effacer que parce qu'il exagérait dans l'expression leur union substantielle. Il avait plus de piété que d'originalité et ne connaissait pas le scrupule des formules qui n'était pas de son temps.

Théognostus, qui fut un des catéchistes d'Alexandrie, nous en fournit une preuve frappante [4]. Lui aussi appelle le Verbe une créature [5] et cependant il affirme qu'il n'est point sorti du néant ni de rien de créé, mais du

[1] « Nomina sunt personæ ; personæ significant id quod est et subsistit. » (Mai, *Spicileg. rom.*, III, 696.)

[2] *Oratio Panegyrica*, c. 4. (Huet, IV, 59.)

[3] Basile, *Ep.*, 210. — [4] Routh, *Reliq.*, 407.

[5] Υἱὸν δὲ λέγων κτίσμα. (*Phot. Cod.*, 106.)

sein même de la Divinité[1]. Il est le flot qui jaillit de la source et le rayon qui émane du foyer lumineux. Sa divinité est dérivée, mais complète. Théognostus a un mot de génie qui dépassait de beaucoup sa propre école: « Le Père, dit-il, doit toujours avoir un Fils[2]. » C'était reconnaître que le Verbe est comme l'achèvement de la Divinité au sens moral et que le Dieu qui est amour a dû avoir un objet éternel à aimer. D'un coup d'aile la pensée chrétienne était portée bien au-dessus de la notion abstraite de l'absolu, qui ne donne jamais une base solide à la divinité du Verbe. Ailleurs, Théognostus revenait aux errements de son école et ne considérait plus le Verbe qu'au point de vue de la création. « Quand Dieu a formé le dessein de construire l'univers, disait-il, il a voulu que son fils le précédât comme la règle ou la norme du monde[3]. » Nous sommes ainsi ramenés à la théorie platonicienne de l'idéal.

§ II. — *Denys d'Alexandrie.*

Le plus illustre représentant de l'école d'Origène est Denys, le grand évêque d'Alexandrie[4] (248). Esprit singulièrement large et libre, il a moins que personne

[1] Ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ. (Athan., *Ep. de Decret. Nicæn. Syn.*, § 25; Routh, III, 41.

[2] Δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν. (*Phot. Cod.*, 106.)

[3] Οἷον τινα κανόνα τῆς δημιουργίας. (Grég. Nyssen., *Contra Eunom.*, III, 132; Routh, IV, 412.)

[4] Les fragments des œuvres de Denys d'Alexandrie, épars dans les écrits d'Athanase et de Basile, ont été réunis dans la *Bibliotheca Patrum* de Galland (III, 495). Voir aussi Routh (*Reliq.*, III, 220), et pour les lettres de Denys, le VII[e] livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe.

reculé devant les hardiesses du langage et de la pensée. Ce n'est pas qu'il se plût à heurter l'opinion, car jamais homme ne fut plus ennemi des vaines disputes, mais par une loyauté courageuse il cherchait à serrer l'idée au plus près par l'expression. Il ne reste malheureusement de ses vastes travaux exégétiques et dogmatiques que quelques lettres et quelques fragments. Le mot qui lui a été le plus reproché est emprunté à la lettre qu'il adressée à Ammon et à Euphranor : au fond c'est un mot de guerre lancé contre le sabellianisme. « Le Fils de Dieu, dit-il, est une créature née de Dieu ; il lui est semblable par sa nature, mais par son essence il diffère du Père. En effet le cultivateur ne se confond pas avec la vigne, ni le constructeur de bateaux avec sa barque. Le Fils, en tant que créature, n'était pas avant d'avoir été [1].» Denys voulait marquer aussi nettement que possible la distinction des personnes divines en opposition à l'école qui ne faisait plus du Fils qu'une simple manifestation, un rayon de l'éternelle lumière. Mais il n'en portait pas moins une grave atteinte à la divinité du Verbe. Dans un autre passage du même écrit, il définissait la vie divine comme étant essentiellement la vie incréée : « Dieu est l'être qui n'a pas été produit; son essence est l'incréé, donc la nature a dû être créée[2].» On a beau essayer d'atténuer cette déclaration; elle

1 Ποίημα καὶ γενετὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν εἶναι τοῦ πατρὸς, ὥσπερ ἔστιν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον, καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. Καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται. (Athan., *De Sententia Dyonisii*, c. 4.)

2 'Αγένητόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ οὐσία αὐτοῦ ἡ ἀγεννησία. (Eusèbe, *Præpar. evang.*, 7, 19.)

était très-grave rapprochée de celle qui attribuait au Fils un commencement. Pour juger équitablement de la théologie de Denys, il ne faut pas oublier que dans le même écrit, il exprimait les rapports du Père et du Fils en reprenant les antiques images du fleuve émané de la source, du rayon jaillissant du foyer lumineux, de la plante sortant de sa racine. Il n'était pas plus unitaire à la façon d'Arius que trinitaire à la façon d'Athanase; c'était en Dieu même qu'il voyait se produire les distinctions qui aboutissaient à la multiplicité des personnes, mais ces distinctions étaient bien plus tranchées pour lui qu'elles ne l'ont paru à l'orthodoxie de Nicée. En tous cas son langage manquait de rigueur dialectique et couvrait de vraies contradictions.

Les assertions de l'évêque d'Alexandrie provoquèrent un vrai scandale parmi les évêques de la Libye; ils adressèrent une lettre de plainte à Denys, évêque de Rome, comme au représentant de l'une des Eglises les plus importantes du monde. L'évêque romain protesta contre les idées et surtout contre les expressions de son collègue d'Alexandrie, en s'attachant surtout aux mots malheureux qui semblaient faire du Christ une créature et établir une différence entre lui et le Père. Denys d'Alexandrie était un grand ami de la paix. Il s'efforça d'expliquer, non sans les atténuer, les déclarations qui lui étaient le plus vivement reprochées, dans un écrit apologétique adressé à l'évêque de Rome[1]. On croirait, au premier abord, qu'il accepte entièrement les idées de son

[1] Voir Routh (*Reliq.*, III, 390 et suiv.)

contradicteur. Il insiste en effet avec énergie sur l'impossibilité de séparer le reflet du rayon et le Fils du Père, puisque le Père n'a la paternité qu'en tant qu'il possède le Fils. L'éternelle lumière a donc toujours eu son reflet et l'éternelle paternité suppose une filiation également éternelle[1]. Dire que le Fils a été produit par le Père, c'est tout simplement parler la langue courante des Grecs qui disent aussi que la parole est produite par celui qui la prononce. N'est-ce pas là l'étymologie véritable du mot de poëte? Le poëte est celui qui produit et ce qu'il produit est la manifestation de sa pensée[2]. Cependant, à y regarder de plus près, on reconnaît que Denys d'Alexandrie a maintenu dans toute sa rigueur la subordination du Fils au Père. Il compare leur relation à celle de la parole et de la pensée. La pensée est comme la parole intérieure, implicite; en passant par nos lèvres elle devient le langage articulé, extérieur; elle est de même essence, mais elle a changé de mode d'être. C'est bien l'ancienne distinction du Verbe intérieur et du Verbe extérieur. Seulement le Verbe intérieur pour Denys n'est pas simplement la seconde personne de la Trinité dans son existence virtuelle comme pour Justin et Athénagore; il est déjà Dieu. Il n'en demeure pas moins qu'avant sa polémique avec l'évêque de Rome, il n'admettait pas aussi nettement l'éternité du Verbe extérieur et qu'il lui assignait un

[1] Ὄντος ἀεὶ τοῦ φωτὸς, δῆλον ὡς ἔστιν ἀεὶ τὸ ἀπαύγασμα. (Routh, III, 390. — Reproduction des citations d'Athanase.)
[2] *Id.*, 395.
[3] *Id.*, III, 396, 399.

commencement. Il est revenu sur sa première opinion, il aurait dû le dire plus clairement. En s'efforçant de tout justifier, il a entouré d'obscurité sa pensée définitive. En affirmant que le Fils est engendré éternellement du Père, il entend qu'il est éternellement produit par lui. Denys résumait sa doctrine dans cette formule : « Nous dilatons la monade indivisible dans la triade et nous ramenons la triade qui n'a subi aucune diminution à la monade[1]. » Cette formule bizarre écarte absolument l'idée que le Fils est d'une autre nature que le Père. Denys n'hésitait pas à proclamer l'identité de leur essence. Il recourait encore ici au langage figuré. La source en devenant fleuve change de nom mais pas de nature, il en est de même de la racine qui devient plante. La source, c'est le Père, le fleuve c'est le Fils. La vie est sortie de la vie, comme le fleuve est sorti de la source; la lumière brillante a jailli de la lumière qui ne saurait s'éteindre[2]. Toutes ces images rappellent plutôt l'émanation que l'engendrement par un acte de volonté. Evidemment la pensée de Denys est embarrassée; il ne peut sacrifier la subordination qui garantit seule à ses yeux la distinction des personnes. D'un autre côté l'orthodoxie rigide qui s'est formée par opposition au sabellianisme s'impose à lui; il reconnaît ses droits sans pouvoir les concilier avec ses tendances premières. De là un douloureux conflit dont il ne par-

[1] Εἰς τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. (Routh, III, 395.)

[2] Ζωὴ ἐκ ζωῆς ἐγεννήθη καὶ ὥσπερ ποταμὸς ἀπὸ πηγῆς. (*Id.*, 398.)

vient pas à s'affranchir et qui se révèle par de flagrantes contradictions. Mais ces contradictions elles-mêmes dans un esprit si généreux sont importantes à relever comme un signe du temps. Il n'est pas de situation plus douloureuse dans l'histoire de la pensée religieuse que de se trouver sur la limite de deux périodes dogmatiques entre des convictions anciennes et des besoins nouveaux.

Les fragments des autres écrits dogmatiques de Denys, qui nous ont été conservés, offrent peu d'intérêt au point de vue théologique. Son *Traité sur la Nature* est une réfutation claire et solide de l'athéisme des épicuriens; il rapporte à l'égoïsme la cause de nos erreurs morales [1]. Son *Commentaire sur Job* ne nous a été conservé que sous une forme très-incomplète. Il parle avec élévation de la puissance, de la sagesse et de l'éternité de Dieu, qui apparaît d'autant plus admirable qu'elle est mise en regard de notre vie changeante et successive où le présent nous échappe, où l'avenir qui n'est pas encore se hâte vers la cessation de l'être [2]. Mais ces développements n'ajoutent rien à la conception dogmatique de Denys. On voit, par sa lettre canonique à Basilidès, qui roule sur la célébration du jeûne pascal, qu'il est entièrement demeuré fidèle au spiritualisme d'Origène et que dans le culte, comme dans la morale, il s'attache non à la forme mesquine mais au fond des choses, se montrant très-coulant pour les diversités de

[1] Τυφλώττει τις ἐπὶ πολὺ περὶ τὰ αὐτῷ προσήκοντα διά φιλαυτιάν. (Routh, IV, 419.)
[2] *Id.*, 453.



la pratique[1]. Dans l'écrit qu'il dirigea contre Népos, il combat énergiquement, tout à fait dans l'esprit d'Origène, la manière grossière et judaïque dont les millénaires se représentaient l'avenir de l'Eglise[2]. C'est à cette occasion qu'il donna toute sa pensée sur le livre de l'Apocalypse, qui était le grand argument des partisans du millenium. Quand même on ne souscrit pas à ses conclusions, on ne saurait trop admirer les principes de critique sacrée qu'il formule. C'est là certainement la partie la plus neuve et la plus originale de sa théologie. Il a créé de toutes pièces l'instrument si délicat de la critique, en évitant toute exagération et en balançant l'un par l'autre les divers éléments d'appréciation. S'il a fait un grand usage de la preuve interne, il se garde avec soin de l'arbitraire qui ferait du sens propre la norme absolue de la révélation. On en peut juger par les mots suivants qu'il oppose à ceux qui rejetaient en bloc le livre des révélations, parce qu'il heurtait leurs idées préconçues : « Je n'oserais pas, dit-il, repousser tout à fait ce livre, surtout en le voyant tenu en si grande estime par plusieurs de mes frères. J'admets qu'il peut avoir un sens qui dépasse ma conception, et qui est le sens caché et profond des choses qui y sont contenues. J'ai beau ne pas comprendre, je suppose que les mots cachent une idée plus sublime que ce que j'entrevois. Je ne fais point de mon intelligence l'arbitre et la mesure d'un tel livre[3], mais me fiant davantage à la foi, je

[1] La lettre à Basilidès se trouve dans les *Reliq.* de Routh, III, 223.
[2] Toute cette discussion se trouve dans Eusèbe. (*H. E.*, VII, 25.)
[3] Οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογισμῷ. (*Id.*)

crois qu'il contient des pensées plus sublimes que ce que j'aperçois. Je ne condamne point ce que je ne sais pas saisir, j'admire plutôt ce qui me dépasse[1]. » Cette importante réserve faite, Denys accorde à la critique sa juste part. Il ne peut rejeter l'Apocalypse au nom même du caractère sublime qu'il y reconnaît, et il trouve avec raison une confirmation de cette intuition immédiate du divin dans le sentiment général de l'Eglise. Mais il se garde bien d'appliquer cette preuve toute mystique au côté scientifique de la question qui ne relève que de l'examen attentif. Cet examen il le poursuit avec profondeur, et sa conclusion est que l'Apocalypse n'est pas de l'apôtre Jean. Il arrive à ce résultat en comparant les écrits incontestables de l'apôtre avec le livre des révélations. Il y a là un trait de génie ; car il a ainsi trouvé une base solide d'appréciation. Il a indiqué la voie la plus sûre de la critique. Cette comparaison porte d'abord sur le style. Il fait remarquer que le grec de l'Evangile et des Epîtres est infiniment plus correct que celui de l'Apocalypse, qui est surchargé d'idiotismes hébreux. Il compare ensuite le développement des pensées et montre qu'il y a une analogie frappante entre l'Evangile et les Epîtres qui tendent également à établir l'incarnation du Verbe contre le docétisme. La méthode de l'exposition est la même dans ces écrits, tandis qu'elle est très-différente dans le livre des révélations. En troisième lieu, Denys porte la comparaison sur le terrain psychologique. Ni dans son Evangile, ni dans ses lettres, Jean

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 25.

ne se nomme, tandis que l'auteur de l'Apocalypse insiste à chaque instant sur sa personne. Enfin il est étrange que Jean dans ses lettres ne fasse aucune allusion aux révélations dont il aurait été honoré, s'il a écrit l'Apocalypse, tandis que Paul revient fréquemment à celles qu'il a reçues. Ce n'est pas que Denys foule aux pieds la preuve externe proprement dite et dédaigne la tradition qui attribue à Jean le dernier livre de l'Ecriture. Il essaye de concilier cette tradition avec les résultats de son examen, en attribuant l'Apocalypse à Jean le Presbytre. Certes, on peut discuter et rejeter le résultat de ses recherches sur ce point important, comme nous le faisons nous-même[1]. Mais on ne saurait trop admirer sa méthode; il a été l'initiateur de la saine critique, unissant le respect des choses saintes à la liberté de l'examen. Clément se montre sur ce point supérieur à Origène, qui, comme nous l'avons vu, penchait vers la théorie du canon providentiel, sûr moyen de mettre à la charge de la Providence les erreurs et les tâtonnements de l'esprit humain. L'exemple du grand Alexandrin est concluant à cet égard, car il introduisait dans les livres sacrés le *Livre de Suzanne* et quelques autres apocryphes.

§ III. — *Jules Africain, Méthodius, Pamphyle le Martyr.*

Denys d'Alexandrie avait été précédé dans la voie de l'exégèse par Jules l'Africain, qui provoqua la let-

[1] Voir le volume II de la première série de notre *Histoire des Trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, p. 115.

tre d'Origène sur le *Livre de Suzanne*. C'est par la réfutation de son puissant contradicteur que l'on apprend à connaître la finesse de son sens critique. Les raisons pour lesquelles il rejette l'écrit apocryphe qu'Origène tenait tant à conserver sont très-remarquables. Elles tiennent en parfait équilibre la preuve interne et la preuve externe. Jules l'Africain en appelle d'abord à la preuve historique, au canon des Juifs qui ont éliminé le *Livre de Suzanne*. Il demande autre chose à l'histoire qu'un simple témoignage; il se transporte dans l'époque et dans le milieu où la tradition plaçait les faits racontés; il établit que l'état des Juifs pendant la période de la captivité rendait impossible la richesse attribuée par le récit à la famille de Suzanne. Il passe ensuite à l'étude du texte lui-même et montre qu'il renferme des jeux de mots qui supposent un original grec. Il s'en prend à la personne de Daniel et il prouve qu'il n'était pas capable de rendre le jugement qui lui est attribué et qui est plus digne d'un histrion que d'un grand prophète. Enfin, s'élevant à des considérations plus hautes encore, il compare le mode de révélation dans l'apocryphe au mode de révélation dans la prophétie authentique, et il conclut de toutes ces considérations que l'Eglise ne saurait accepter pour un divin oracle ce qui n'est qu'une fable absurde[1]. C'est ainsi qu'au troisième siècle naissait la critique, cette compagne inséparable de la théologie appelée à séparer le grain de la paille dans le froment de Dieu; elle possédait, dès le premier jour,

[1] Voir la lettre d'Origène à Jules Africain, où il expose toute l'argumentation de son contradicteur. (*Origenis opera*, I, 7.)

cette piété ferme et cette saine liberté, qui permettent de discerner le divin et de le dégager des altérations qui le surchargent. L'époque de ferveur et d'indépendance qui précéda Nicée était admirablement appropriée au développement d'une science si nécessaire à l'Eglise; elle fut arrêtée court dans son premier essor après le quatrième siècle.

Tout annonce le commencement d'un âge nouveau. Plus on avance vers la fin du troisième siècle, plus les susceptibilités dogmatiques se réveillent. Mais ceux-là même qui les éprouvent le plus vivement n'échappent pas aux indécisions de leur temps.

Méthodius, évêque de Patara en Syrie, mort en 311, a beau s'être rendu recommandable à l'orthodoxie de l'époque suivante en s'attaquant aux écrits d'Origène, il n'en a pas moins maintenu la subordination du Verbe[1]. « Dieu, dit-il, a voulu que celui qui existait avant les siècles dans les cieux fût aussi produit pour le monde, c'est-à-dire que ce qui était auparavant inconnu fût révélé[2]. Dieu seul est sans commencement. » Le Verbe est au-dessus du temps[3], et toutes choses ont été faites par lui; il est comme la main de Dieu qui, après avoir créé la matière, lui a imprimé la forme, l'ordre, l'harmonie[4].

[1] On trouve de nombreux fragments des écrits de Méthodius dans Photius (*Codex*, 234-236; Epiphane, *Hæres.*, 64). Ils ont été recueillis par Galland (*Bibliotheca Patrum*, III, 663).

[2] Τὸν προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰωνῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐβουλήθεν καὶ τῷ κοσμῳ γεννῆσαι, ὃ δή ἐστι πρόσθεν ἀγνοούμενον γνωρίσαι. (*Phot. Cod.*, 236, 311, édit. Bekker.)

[3] Ἀορίστως, ἀχρόνως. (*Id.*) Le père demeure ἄναρχος. (*Id.*, 235, 304.)

[4] Ὁ υἱὸς ἡ παντοδύναμος καὶ κραταιὰ χεὶρ τοῦ πατρός. (*Id.*, 236, 304.)

Il participe donc pleinement à la Divinité, mais il n'en est pas moins au second rang. Il s'est uni à la chair humaine comme l'Epoux du cantique à la Vierge, qui lui était fiancée[1]. Méthodius combattait avec énergie dans le système d'Origène l'éternité du monde, la préexistence des âmes et l'idée d'une humanité temporaire qui n'aurait pas une valeur absolue et ne serait qu'un degré dans l'échelle de développement, comme si le corps n'était qu'un vêtement souillé dont nous devons nous débarrasser au plus tôt. Aussi insistait-il avec énergie sur la résurrection corporelle[2]. Les robes de peau dont Adam a été revêtu après la chute ne figurent point la nature physique; mais cette même nature détériorée qui est appelée à se purifier dans la mort. « L'homme n'est point une âme sans corps, ni un corps sans âme[3]. » Il est étrange que Méthodius, avec des idées si sages, voie dans l'ascétisme le plus absolu l'idéal de la sainteté. Il ne manque pas de distinguer la morale des parfaits et la morale ordinaire. Ces pensées sont exprimées à satiété dans son *Dialogue des vierges*, composition diffuse et sans valeur philosophique. Les fragments conservés de son *Traité sur le libre arbitre*, nous le montrent dans le vrai courant du spiritualisme chrétien. Il se garde bien de confondre l'épreuve de la liberté avec le péché; la loi primordiale a donné occasion au libre arbitre de se manifester. Le tort de Méthodius n'était pas de discuter les idées fort contestables en elles-

[1] *Phot. Cod.*, 236, 311. — [2] *Id.*, 234, 235.
[3] Ἄνθρωπος οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος, οὔτε σῶμα χωρὶς ψυχῆς. (*Id.*, 294.)

mêmes d'Origène, mais de lancer contre lui l'accusation d'hérésie : c'était transformer le débat en une condamnation.

Le grand apologiste trouva un défenseur zélé jusqu'à la passion dans Pamphyle, qui mérita de s'appeler le Martyr. Il s'était consacré avec un zèle pieux à recueillir dans la Bibliothèque de Césarée les ouvrages du maître et en particulier les *Hexaples*, aidé dans ce soin par son compagnon l'évêque Eusèbe. Jeté en prison pendant la persécution de Maxime, il passa ses derniers jours à écrire une apologie d'Origène dont il ne nous reste que quelques pages [1]. Il s'attache à justifier ses idées sur les rapports du Fils et du Père. Il établit par des citations nombreuses qu'il n'a point ébranlé la divinité du Rédempteur et qu'il a aussi bien écarté la théorie de l'émanation que le docétisme. Il aborde ensuite sa doctrine de la préexistence des âmes, et ne pouvant nier qu'elle ne se sépare de l'opinion courante, il invoque en sa faveur les droits légitimes de la pensée chrétienne qui ne s'est jamais crue obligée à l'unanimité sur ces points obscurs. « Il est notoire, dit-il, qu'il y a de grandes diversités entre les adhérents de l'Eglise sur cette doctrine des âmes et que les uns pensent d'une manière et les autres différemment. De quel droit donc incriminerait-on Origène plus que les autres pour ses vues particulières [2]? »

[1] On la trouve dans le Ve volume de l'*Origène* de Huet et dans Routh. (*Reliq.*, IV, 339.)

[2] « Num vero cum diversitas sit apud omnes ecclesiasticos et alii alia de anima sentiant, et omnes diversa ; quomodo hic magis quam cæteri incusandus est ? » (*Apol.*, c. 9 ; Routh, IV, 380.)

On ne doit point taxer d'hérésies, de simples diversités d'opinion, quand elles se renferment dans les limites de la foi de l'Eglise. Evidemment Pamphyle est un retardataire, l'un des derniers survivants de la grande époque de la catholicité spirituelle. Ce n'en est pas moins un saint et un confesseur. Son amour de la liberté s'unit au dévouement absolu à Jésus-Christ. Il est digne de personnifier au moment où elle va disparaître cette glorieuse période de largeur et d'héroïsme. Il l'a fait dans ce cachot de Césarée, témoin des dernières souffrances d'Origène. Il fut envoyé au supplice bien peu d'années avant l'avénement du christianisme officiel et impérial. Nous trouvons qu'il était heureux de mourir libre et martyr, à la veille des protections insolentes et des asservissements funestes.

CHAPITRE VI.

L'ÉCOLE GRÉCO-ROMAINE.

—

L'Occident romain a eu ses théologiens comme l'Orient; il ne s'est pas contenté de subir l'influence du grand mouvement spéculatif inauguré à Alexandrie. Ce n'est pourtant pas de sa métropole que vinrent l'élan et l'initiative dans le domaine de la science religieuse. L'Eglise de Rome se borna à grandir, à s'organiser, et à exercer cet esprit de gouvernement souple et fort qui devait lui assurer bientôt la primauté. La théologie occidentale, à part l'Afrique proconsulaire, n'a que deux grands noms à citer. Irénée et Hippolyte sont l'un et l'autre des fils de l'Eglise gréco-orientale, dont ils parlent la langue. Ils en reproduisent les traits principaux, tout en les modifiant, sous l'influence du milieu nouveau où ils sont placés, et chacun selon son caractère propre. Ils ont également été mêlés aux questions de gouvernement, à la politique ecclésiastique; mais leur attitude était bien différente. Tandis qu'Irénée pousse au développement de l'autorité extérieure et à

l'affermissement de la tradition, Hippolyte, venu un demi-siècle après lui, est l'un des plus énergiques champions des libertés de l'Eglise; il est demeuré si constamment fidèle au génie alexandrin, que l'un de ses écrits a pu être attribué à Origène.

§ I. — *De la théologie d'Irénée.*

Irénée fut théologien par nécessité, par devoir. Obligé de défendre les croyances chrétiennes contre le gnosticisme, il ne put se dispenser de les formuler, en précisant leur sens véritable, qui lui semblait dénaturé par ses habiles adversaires. Ce but apologétique et polémique donne à son exposition un caractère de simplicité et de netteté très-frappant, et l'empêche de s'attarder dans la spéculation pure. Il serre la pensée d'une ferme étreinte, il en dessine les contours avec vigueur, il est latin par la méthode. Mais la pensée elle-même est bien grecque; elle est le fruit mûri de ce long et libre développement qui s'est manifesté dans tout le cours du second siècle, en Grèce, en Asie Mineure et à Alexandrie, et qui a pour premier foyer Ephèse au temps de saint Jean. Il est demeuré fidèle à cette féconde doctrine du Verbe, unissant dans une profonde et vivante harmonie l'élément humain et l'élément divin. Seulement, sur le sol gallo-romain, le théologien a moins foi dans la liberté, et il croit à la nécessité de protéger la vérité. Il ne demande pas encore cette protection aux formulaires imposés par de grands conciles; il se contente du pouvoir épiscopal, gardien de la tradition. Mais cette

préoccupation est déjà un écart; l'inspiration dominante est moins libre. Le fleuve, en s'enfermant entre des rives mieux marquées, perd quelque chose de son jet puissant et primitif. D'une autre part, la théologie d'Irénée, tout entière dirigée contre la métaphysique du gnosticisme, s'établit fortement sur le terrain solide de la vérité morale; elle ne se paye point de mots, repousse tout ce qui rappelle un vain et subtil symbolisme, et se meut en pleine réalité. De là vient que tout ce qui concerne la personne et l'œuvre de Jésus-Christ y est traité avec une supériorité incontestable. Nous avons vu déjà, par le plan du livre d'Irénée contre les hérétiques, avec quelle vigueur dialectique il a réfuté la gnose, la poursuivant dans tous ses déguisements, déchirant le voile artificieux de ses symboles bibliques, lui opposant tour à tour les textes sacrés ramenés à leur véritable esprit, et les grands principes de la conscience si insolemment foulés aux pieds par une spéculation fataliste qui fait du mal une nécessité divine. Considérons maintenant son système théologique proprement dit.

Sa théodicée est bien plus dégagée des abstractions platoniciennes que celle des écoles chrétiennes de l'Orient. Il n'insiste pas sur l'incompréhensibilité de Dieu, comme Justin et Athénagore. Personne n'a élevé plus haut que lui la barrière entre le fini et l'infini, entre la créature et le Créateur. « Dieu, dit-il, crée; l'homme est produit[1]. » Il écarte toutes les assimilations

[1] « Deus quidem facit, homo autem fit. » (*Hæres.*, IV, 24.) (Edit. *Feuardentius*. Paris, 1639.)

profanes. Il reconnaît hautement que le langage humain ne rend jamais les perfections divines, puisqu'il est obligé de diviser et d'analyser là où, en réalité, il n'y a qu'une vivante unité. Les attributs de Dieu ne sont distingués que par les besoins de notre esprit; ils se fondent dans un même rayon de pureté, de sainteté, de gloire, d'intelligence et d'amour. « Si les gnostiques, dit-il, connaissaient les Ecritures et s'étaient laissé instruire par la vérité, ils reconnaîtraient que Dieu n'est pas comme les hommes, et que ses pensées diffèrent des leurs. Le Père universel, en effet, est à une grande distance des affections et des passions humaines. Il est simple et non composé, toujours semblable et égal à lui-même; il est tout sentiment, tout esprit, tout pensée, tout raison, tout ouïe, tout oreille, tout lumière et la source unique de tout bien. Il est bien au-dessus de tous les attributs, et c'est pourquoi il est ineffable[1]. » Malgré cette distance infinie, qui nous sépare de Dieu, il n'est point pour nous cet abîme silencieux des gnostiques qui précède la vie, échappe à toute perception, et qui n'est qu'un autre nom du vide[2]. Dieu est essentiellement esprit, sagesse, justice, amour[3]. S'il demeure invisible à l'œil de la créature, il est perçu par l'amour, qui est une émanation de son être et constitue la vie morale des êtres faits à son image[4]. Nous échappons ainsi à cette transcendance qui réduit la Divinité à un être de raison. Irénée a secoué le joug de la métaphy-

[1] *Hæres.*, II, 16.
[2] « Vacuum esse eum confitebantur. » (*Id.*, II, 17.)
[3] *Id.*, III, 13.
[4] « Per charitatem proximum fieri Deo. » (*Id.*, II, 45.)

sique abstraite qui pèse sur l'esprit des Pères platoniciens, et qui a exercé une si fatale influence sur la doctrine du Verbe. Son Dieu est un Dieu vivant, et non une simple idée ou conception philosophique; la sainteté et l'amour tiennent à son essence. L'amour est bien le fond même de son être, comme cela ressort du passage où le pardon d'Adam est fondé sur ce que Dieu est invincible dans sa magnanimité[1]. Ainsi, pour Dieu, ne pas aimer, ne pas pardonner, ce serait être vaincu et amoindri. Cela revient à cette définition de saint Jean : *Dieu est charité.*

Irénée est très-sobre sur l'ontologie divine; il ne veut pas même essayer de lever le voile qui enveloppe l'essence de Dieu pour notre faible esprit. De là son extrême réserve sur cette haute métaphysique où se jouait la gnose. Il affirme la Trinité, distinguant nettement le Père duquel tout procède, le Verbe, qui a tout reçu du Père, et le Saint-Esprit, qui était avant le monde[2]. Irénée n'essaye pas de présenter une construction métaphysique de ce grand mystère. On éprouve une certaine difficulté à distinguer nettement le Verbe du Saint-Esprit, du moins au point de vue des offices ou des attributs. « Dieu, dit-il, est tout Esprit et tout Verbe. Ce qu'il pense, il le dit, et ce qu'il dit, il le pense[3]. »

[1] « Sed quoniam Deus invictus et magnanimus est, magnanimum quidem se exhibuit ad correctionem hominis. » (*Hæres.*, III, 33.)

[2] « Adest ei (Patri) semper Verbum et Sapientia, Filius, et Spiritus. » (*Id.*, IV, 37.)

[3] « Deus autem totus existens mens et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens, ipse est Pater. » (*Id.*, II, 48.)

Ainsi la sagesse et la parole sont éternelles comme lui, et font partie de son essence. Nous voilà bien loin de la théologie des premiers Pères grecs, qui n'admettaient la production extérieure et hypostatique du Verbe qu'à la création. D'après Irénée, admettre que la parole suit la pensée, c'est tomber dans l'anthropomorphisme, c'est descendre de la région de l'éternel à celle de la succession temporaire. « Comme Dieu est tout esprit, tout raison, tout esprit opérant, tout lumière, toujours identique et égal à lui-même, il ne convient pas de supposer en lui des divisions quelconques. Le langage de l'homme, tenant de la chair, ne correspond pas à la rapidité de son intelligence, qui est spirituelle; aussi notre parole est-elle comme suffoquée au dedans de nous : elle ne se produit pas tout entière en une fois, pour correspondre à la pensée, mais seulement par parties, selon les possibilités de notre langage[1]. » Le Verbe divin est la révélation totale du Père; il est sa raison parlée, manifestée, sa raison éternelle. Le Verbe est inséparable des attributs dont les gnostiques avaient fait des Eons divins ; il est tout ensemble la vérité, la vie[2]. La distinction des personnes semble difficile à concilier avec cet effacement total de la subordination. Irénée était sur la pente du sabellianisme; il ne s'y retient que par son ferme vouloir de ne pas s'écarter de la tradition, et d'éviter toute spéculation hasardeuse. Il refuse de s'expliquer sur le mode de la génération du Fils; c'est là un problème transcendant qui est inabordable à no-

[1] *Hæres.*, II, 47.
[2] *Id.*, II, 14.

tre intelligence. « Si l'on demande de quelle manière le Fils est sorti du Père, nous répondrons que cette procréation, cette génération, cette production, cette manifestation ou de quelque nom que vous l'appeliez, cette génération inénarrable n'est connue de personne, ni de Valentin, ni de Marcion, ni de Saturninus, ni de Basilidès, ni des anges, ni des archanges, ni des principautés et des puissances; elle ne l'est que du Père, qui a enfanté le Fils, et du Fils, qui est né de lui. Sa génération est inénarrable [1]. »

Ainsi, toute mystérieuse que soit la génération du Fils, elle n'en est pas moins une réalité au-dessus de toute contestation comme de toute recherche, elle n'a pas eu de commencement. Dieu se suffit pleinement à lui-même dans sa mystérieuse et sainte union avec le Verbe. La création est un acte d'amour, elle n'a pas eu d'autre cause que la libre miséricorde du Père. Dieu n'a point formé Adam au commencement, parce qu'il avait besoin de l'homme, mais afin d'avoir un être sur lequel répandre ses bienfaits [2]. Il n'était pas seul en effet avant Adam, mais avant toute créature, le Fils qui demeurait dans le Père le glorifiait, et était glorifié par le Père. Le monde a été tiré du néant par le Verbe et non pas d'une matière confuse qui aurait été organisée [3].

La créature morale a été faite à l'image de Dieu; le souffle divin, en animant l'organisme physique, a fait cet

[1] « Inenarrabilis generatio ejus. » (*Hæres.*, II, 48.)

[2] « Non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam. » (*Id.*, IV, 28.)

[3] « Omnia quæ facta sunt infatigabili Verbo fecit. » (*Hæres.*, II, 2. — *Id.*, II, 11.)

être raisonnable qui s'appelle l'homme. La grandeur de sa nature apparaît tout entière dans le second Adam. L'union du Verbe et du Saint-Esprit avec l'humanité a amené celle-ci à toutes les perfections à laquelle elle était destinée[1]. L'homme n'est arrivé à toute la réalité de son être qu'en recevant la plénitude de la divinité.

Nous retrouverons cette grande pensée au centre de la doctrine de la rédemption. L'humanité, si elle n'avait pas péché, n'aurait atteint sa pleine réalisation qu'en s'unissant à la Divinité d'une manière aussi effective que par l'incarnation.

Adam a été créé libre, c'est-à-dire qu'il était appelé à réaliser sa destinée par les déterminations de sa volonté. L'épreuve, non la chute, était nécessaire pour l'élever à ce haut rang : nous avons été faits hommes pour devenir dieux[2]. « Dieu ignore la contrainte. Il n'a que des desseins de bonté. Il met en tous le bien. Mais il a mis dans l'homme comme dans les anges le pouvoir du choix[3]. » Le bien, qui est un don du Créateur, doit être conservé par la liberté; ce n'est qu'à cette condition qu'il revêt un caractère moral. La chute et le châtiment des mauvais anges ne sont imputables qu'à eux seuls. Ils n'ont pas voulu conserver le bien qui était leur apanage et leur révolte seule les a perdus. Le

[1] « Quemadmodum ab initio plasmationis nostræ in Adam, ea quæ fuit a Deo inspiratio vitæ, unita plasmati animavit hominem, et animal rationabile ostendit : sic in fine Verbum patris et Spiritus Dei, adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ, viventem et *perfectum effecit hominem.* » (*Hæres.*, V, 1.)

[2] « Nos enim imputamus et quoniam non ab initio Dei facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii. » (*Id.*, IV, 78.)

[3] « Bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum in angelis. » (*Id.*, IV, 71.)

royaume du mal et de la perdition n'a donc pas été fondé, comme le prétend la gnose, par un décret divin ou une prédestination de malheur. La chute de l'homme est la conséquence de l'incrédulité et de la désobéissance d'Eve, qui s'est laissée prendre aux suggestions du serpent[1]. La première conséquence du péché a été la perte de l'immortalité; l'être déchu est voué à la mort et en transmet le germe à sa descendance[2]. La douleur, le travail pénible sont également des fruits de la première transgression. Le châtiment est directement voulu de Dieu qui est fidèle à ses menaces comme à ses promesses. C'est lui qui a décrété la condamnation; pourtant la malédiction a plutôt porté sur la terre qui avait été le théâtre de la révolte humaine que sur Adam[3].

Du reste personne n'est condamné que pour ses propres fautes. La race d'Adam suit son père au chemin de la mort, parce qu'elle l'a suivi dans celui de la révolte. Le mal, comme le bien pour être efficace, doit recevoir le sceau et la confirmation de la volonté[4].

La chute a détruit dans l'homme l'œuvre glorieuse de la création en le dépouillant de la vie divine et immortelle qui était sa gloire et sa vraie nature. Dieu ne veut pas être vaincu; il ne consent pas à ce que son plan

[1] *Hæres.*, III, 33.

[2] « Quemadmodum per priorem generationem mortem hæreditavimus. » (*Id.*, V, 1.)

[3] « Non ipsum maledixit Adam, sed terram in operibus ejus. » (*Id.*, III, 35.)

[4] Il dit des hérétiques qu'ils persévèrent dans le vieux levain de la génération : *In veteri generationis perseverantes fermento.* (*Id.*, V, 1.) Donc la révolte actuelle est une confirmation de la révolte première dont nous avons reçu le germe en naissant.

primitif échoue. Voilà pourquoi il décide de sauver la créature humaine. En la sauvant, il ne fait que la rétablir dans sa condition originelle ou plutôt il réalise la glorieuse destinée qu'il lui réservait, si elle ne fût pas tombée. Mais ce salut, l'être déchu ne saurait l'accomplir, car il est l'esclave du mal et la proie de la mort. Il « n'était pas possible de créer à nouveau cet homme qui avait été vaincu et dépouillé, et de le rendre ainsi victorieux ni de faire recevoir le salut à celui qui était sous l'empire du péché[1]. » D'un autre côté ce salut ne pouvait être accompli en dehors de l'humanité. « La mort est venue par un homme, la résurrection doit venir également par un homme[2]. » L'incarnation seule résout ce problème qui paraît d'abord insoluble.

C'est ici qu'éclate la supériorité de la théologie d'Irénée qui n'a point été dépassée sur ce point. Ses devanciers avaient réduit l'incarnation à n'être que le mode supérieur de la révélation ou de l'illumination divine, parce que la religion conservait pour eux un caractère beaucoup trop intellectuel. Irénée ne néglige pas ce point de vue qui a son importance ; il admet aussi que le Verbe a revêtu une chair humaine afin de nous manifester Dieu et d'éclairer les ténèbres de notre ignorance. Dieu seul pouvait nous révéler Dieu. C'est le Verbe qui fonde la connaissance du Père[3]. « Dieu ne saurait être connu dans sa grandeur qui nous

[1] *Hæres.*, III, 20.
[2] Ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. (*Id.*, III, 20.)
[3] *Id.*, IV, 15.

écrase ; il ne l'est que par son amour qui brille de son éclat le plus pur et le plus doux dans son Fils[1]. » L'agneau seul lève le sceau du livre qui renferme le secret paternel. « De même que pour voir la lumière, il faut être dans la lumière, de même pour voir Dieu il faut être en Dieu[2]. » Celui qui était incompréhensible s'est fait visible et compréhensible pour les hommes[3]. C'est dans ce sens qu'Irénée dit que le Père est l'invisible du Fils et le Fils le visible du Père[4].

Ce premier but de l'incarnation n'est pas le plus important : connaître Dieu n'est pas tout, il faut encore le retrouver, le posséder, et cela implique pour une race déchue une œuvre de réparation et de rédemption. En quoi consistera cette œuvre? Irénée emploie couramment le langage biblique ; il parle de rançon, de propitiation. Seulement le sens qu'il donne à ces mots consacrés n'a aucune analogie avec celui qu'on lui a donné plus tard, quand la théologie a cherché une compensation à l'infinité du péché dans l'infinité d'une souffrance endurée par un Dieu. Rien n'est plus éloigné de sa pensée ; si la victime du Calvaire nous

[1] « Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum : impossibile est enim mensurari Patrem : secundum autem dilectionem ejus. Hæc est enim quæ nos per Verbum ejus ducit ad Patrem. » (*Hæres.*, III, 37.)

[2] Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς, ἐντὸς εἰσι τοῦ φωτὸς, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντὸς γίνονται τοῦ θεοῦ. (*Id.*, IV, 30, 31.)

[3] *Id.*

[4] « Invisibile Pater, visibile autem Patris Filius. » (*Id.*, IV, 14.) On peut consulter avec fruit sur ce sujet la savante thèse de M. Hackenschmidt, intitulée : *Sancti Irenæi De opere et beneficiis D. N. Jesu Christi Sententia.* Strasbourg, 1869. Nous sommes d'accord avec la pensée générale de l'auteur. Comme lui, nous ne trouvons pas plus dans Irénée l'idée de la tromperie du diable que la théorie d'Anselme.

sauve c'est qu'elle est humaine, réellement humaine; ce qui ne l'empêche pas d'être divine au point de vue d'Irénée, puisque pour lui le second Adam est en définitive l'Adam véritable, c'est-à-dire l'homme parfait, car la divinité rentrait dans la destination primordiale de l'être créé à l'image de Dieu. Né miraculeusement de la vierge Marie pour être soustrait à la chute originelle, Jésus est bien le Verbe incarné; il a vraiment revêtu la chair humaine avec ses infirmités moins ses souillures; il a connu la faim, la fatigue. Il a pleuré sur Lazare, une sueur de sang a baigné son front, son côté a été percé par la lance des soldats et son âme a été triste jusqu'à la mort[1]. Il était vraiment tout ce qu'il paraissait être[2]. Si Marie a été choisie pour être la mère du Sauveur, ce n'est point pour je ne sais quelle pureté originelle qui la ferait sortir de l'humanité déchue; non, c'est son obéissance à l'appel de Dieu qui lui a valu cette haute dignité qu'Irénée relève avec quelque exagération, quand il lui attribue d'avoir brisé par sa foi le nœud fatal qu'Eve avait formé par sa désobéissance[3]. Il n'est nullement question d'une conception immaculée de la mère du Sauveur; sa soumission aux paroles de l'ange Gabriel est son titre unique à l'honneur qui lui est dévolu. La distinction des deux natures en Jésus-Christ n'a point de place dans la doctrine d'Irénée. Sans doute l'élément humain ne se confond pas absolument avec l'élément divin, mais il n'y a

[1] *Hæres.*, III, 32.
[2] *Id.*, V, 1.
[3] *Id.*, III, 33.

rien là qui établisse une différence essentielle entre le Verbe incarné et l'Adam primitif; le premier homme en effet était appelé à recevoir et à posséder la divinité. Le Verbe dans l'homme Jésus occupe précisément la place qu'aurait remplie l'Esprit divin dans l'homme primitif, si celui-ci eût réalisé sa vraie destinée. Il s'ensuit que le Christ accomplit à la fin des temps l'idéal que le péché a détruit au commencement du monde; il a été l'homme parfait, c'est-à-dire l'homme absolument uni à Dieu [1]. Il a comme récapitulé en lui toute la race humaine, il a été le chef véritable de la race [2], représentant non-seulement toutes les générations mais tous les âges, car il a racheté l'enfance, la jeunesse et la maturité, en étant tour à tour enfant, jeune homme et homme fait [3]. Cela n'enlève rien à la divinité qui éclatait dans ses miracles et surtout dans ses pardons [4]. Plein de compassion pour nos misères comme homme, il les remettait comme Dieu. Ceux qui nient sa divinité dépouillent l'humanité elle-même en lui ravissant sa plus belle couronne [5]. En effet le Verbe s'est fait homme dans ce des-

[1] « Necesse fuit Dominum suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem ejus... Per secundum hominem vivificans eum hominem qui fuerat mortificatus. » (*Hæres.*, III, 33.) — « In fine Verbum Patris et spiritus Dei adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ viventem et perfectum fecit hominem. » (*Id.*, V, 1.)

[2] « Filius Dei incarnatus longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, nobis salutem præstans ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. » (*Id.*, III, 20.)

[3] « In omnem venit ætatem. » (*Id.*, II, 39.)

[4] *Id.*, V, 17.

[5] Ἀποστεροῦντας τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς θεὸν ἀνόδου. (*Hæres.*, III, 21.)

sein que l'homme pût revêtir le Verbe et qu'en recevant l'adoption, il devînt fils de Dieu. « Le Verbe s'est fait homme, dit encore Irénée dans une parole d'une singulière hardiesse, afin qu'il accoutumât l'homme à recevoir Dieu et Dieu à habiter dans l'homme [1]. » Par le Christ nous devenons dieux en définitive [2].

Si nous considérons non plus seulement la personne mais l'œuvre même du Rédempteur, nous comprendrons d'autant mieux combien il importait à Irénée de maintenir toute la réalité de la nature humaine de Jésus-Christ. La race d'Adam est esclave de Satan et du péché, elle s'est précipitée sous le joug par sa révolte. Ce n'est que par un acte d'obéissance qu'elle brisera ses chaînes et qu'elle triomphera de son vainqueur ; cet acte rédempteur elle seule peut l'accomplir, sinon il n'aurait aucune valeur morale. « Si un homme, dit Irénée, n'avait pas vaincu l'ennemi, la victoire eût manqué de jus-

[1] « Filius homo factus est, ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine. » *Hæres.*, III, 22.)

[2] « Primo quidem homines, tunc demum Dei. » (*Id.*, IV, 75.) Je ne connais qu'un seul texte qui semble impliquer la dualité des deux natures; c'est celui-ci : Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι, καὶ ἀποθνήσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ανθρωπῷ ἐν τῷ νικᾶν, καὶ ὑπομένειν, καὶ χρηστεύεσθαι, καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι. (V. Int.) « Sicut enim homo erat ut tentaretur, sic et Verbum ut glorificaretur : requiescente quidem Verbo, ut posset tentari et inhonorari et crucifigi et mori; absorpto autem homine in eo quod vincit et sustinet et resurgit et assumitur. » (III, 21.) Ce repos du Verbe, dans la souffrance et la mort, implique un certain dualisme. Mais, comme nous l'avons vu, ce dualisme est inhérent à l'homme primitif, en tant qu'il devait participer à la vie divine. A vrai dire, il n'est tout à fait homme que par cette dualité, qui se résout dans l'unité de la personne morale. Ce texte ne saurait prévaloir sur tous ceux que nous avons cités, et qui impliquent la consommation de la destinée humaine dans la divinité.

tice[1]. » De là la nécessité d'une substitution réelle qui fît du Verbe le représentant de l'humanité. « Il était vraiment un homme combattant pour ses propres foyers. Il a combattu, il a vaincu, son obéissance a aboli la révolte et il a donné le salut à sa créature, en détruisant le péché [2]. » Ainsi la rédemption est la victoire de la sainte obéissance du chef de l'humanité nouvelle sur la puissance du mal qui nous tenait enchaînés.

Déjà au jour de sa tentation, Jésus a rencontré l'adversaire et en l'éloignant de lui il a anéanti la désobéissance d'Adam[3]. Mais le triomphe décisif a été remporté à la croix, parce que là il a vaincu la mort « qui est le dernier ennemi. » En se laissant immoler, Jésus-Christ a concentré sur lui tous les effets de la haine du serpent contre l'humanité; c'est là cette blessure au talon qui avait été prédite, mais il n'en a pas moins écrasé la tête de son adversaire, parce que cette mort était le libre sacrifice de l'amour obéissant[4]. La crucifixion n'est donc point une sorte de damnation subie en échange de celle de l'homme. Dieu n'a pas besoin de sacrifices comme s'ils étaient une satisfaction de sa colère. Ce n'est pas pour lui, c'est pour l'homme qu'il a institué les oblations[5]. Sa colère n'était point allumée contre Adam mais contre le serpent, auteur de la chute[6].

[1] Εἰ μὴ ἄνθρωπος ἀνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. (*Hæres.*, III, 20.)

[2] « Erat homo pro patribus certans, et per obedentiam inobedentiam persolvens. » (*Id.*, III, 20.)

[3] *Id.*, V, 21.

[4] *Id.*, IV, 78.

[5] « Ostendens quod ipse nullius rei indiget. » (*Id.*, IV, 32.)

[6] « Deus retorsit inimicitiam in ipsum inimicitiarum authorem aufe-

Ce qu'il demande, c'est la rétractation de la révolte, c'est l'obéissance dans les conditions que le péché a amenées après lui, c'est-à-dire dans la douleur et dans la mort, c'est la victoire d'une humanité sainte sur la puissance du mal. A ce prix nous avons été réconciliés avec lui par la Passion du Christ[1]. Or toutes ces conditions ont été réalisées par l'incarnation du Verbe, par cette miséricordieuse substitution du Fils de Dieu à l'humanité ou plutôt par cette assimilation librement établie entre son amour et notre infortune et qui était possible grâce à cette parenté originelle au nom de laquelle les hommes lui appartiennent en propre[2]. « Par son immense amour, il s'est fait ce que nous sommes pour nous rendre ce qu'il est lui-même[3]. C'est dans ce sens que le Christ nous a rachetés par son propre sang, et qu'il a donné son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair. Depuis son ascension glorieuse il agit puissamment sur l'Eglise, il lui communique son Esprit, il la conduit et la nourrit de sa vie. Pour nous il a souffert, pour nous il est ressuscité[4]. »

Cette œuvre d'un libre amour doit être acceptée et ratifiée par la liberté de la créature déchue sous l'influence de l'Esprit-Saint. « La rébellion satanique nous

rens quidem suam, quæ erat adversus hominem inimicitiam, retorquens autem illam et mittens illam in serpentem. » (*Hæres.*, IV, 78.)

[1] « Per passionem reconciliavit nos Deo. » (*Id.*, IV, 28.)

[2] « Sui proprii. » (*Id.*, V, 18.)

[3] « Factus est quod sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse. » (*Id.*, V, *Præfatio.*)

[4] Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετερῶν σαρκῶν. (*Id.*, V, I; III, 18.)

possédait sans droit, nous qui étions par nature les Fils du Dieu tout-puissant, c'était en opposition à notre vraie nature qu'elle nous avait aliénés. Aussi est-ce à bon droit que le Verbe de Dieu, puissant en toutes choses et ne se laissant point ébranler dans sa justice, a lutté contre l'apostasie en personne, rachetant de son joug ceux qu'elle y avait attachés. Il n'a point usé de contrainte, car la puissance mauvaise dominait sur nous depuis le commencement, s'étant emparée avec une violence insatiable de ce qui ne lui appartenait pas; non, il a employé la persuasion comme il convenait à un Dieu qui aime mieux persuader que violenter ceux qu'il veut attirer, afin de maintenir la justice tout en ne laissant pas périr son ouvrage[1]. » Le meilleur commentaire de ce passage est cette belle parole de Vinet. « La grâce est une divine éloquence qui persuade la liberté. » La charité de Christ nous entraîne, selon l'expression de saint Paul. L'Esprit divin nous en révèle la grandeur et la douceur. Ainsi naît la foi qui est en effet une divine persuasion et par laquelle l'œuvre rédemptrice accomplie par la liberté divine s'achève par la liberté humaine. « Le Christ s'est fait le chef de l'Eglise pour tout attirer à lui[2]. »

[1] « Non cum vi, sed secundum suadelam. » (*Hæres.*, V, 1.) — Baur (*Versœhnungslehre*, p. 31) a appliqué cette expression non à l'homme, mais au diable, comme si Irénée avait voulu dire que Dieu a voulu persuader le diable lui-même de la justice de la rédemption. Mais c'est oublier qu'il ne reconnaît aucun droit au diable sur l'homme (*injuste dominabatur nobis*), qu'il n'y a pas lieu, par conséquent, à le convaincre, et que toutes ses prétentions sont justement confondues, en quelque sorte, par les souffrances du Christ. Rien n'est plus conforme au système d'Irénée que de montrer le respect de la liberté humaine dans l'œuvre du salut.

[2] *Hæres.*, III, 18.

Irénée a été appelé à traiter avec de larges développements la question du rapport des deux Testaments, si constamment résolue par la gnose dans le sens d'une opposition radicale. L'évêque de Lyon y a porté une vive lumière. Il reconnaît tout ensemble l'unité et le développement des révélations divines. L'Ancien Testament se rattache au Nouveau comme la période de préparation à la période d'accomplissement. Irénée n'est pas tombé dans l'erreur de quelques-uns de ses devanciers qui identifiaient presque complétement les deux économies. Comme la religion était avant tout pour eux une doctrine, un enseignement, ils voulaient la retrouver identique à elle-même sous les voiles du symbolisme juif comme dans l'exposition plus limpide de l'Evangile. Il n'en est plus de même quand on insiste, comme l'évêque de Lyon, sur l'accomplissement d'une œuvre positive de rédemption. L'idée ou le symbole demeure toujours à une grande distance du fait; désormais, le christianisme conserve son caractère spécifique. Aussi Irénée, après avoir revendiqué une origine divine pour l'ancienne économie, et déclaré que le même père de famille a donné les deux Testaments, que la semence du Verbe se retrouve partout dans les saintes Ecritures, reconnaît-il hautement la supériorité de l'Evangile [1]. La révélation a des degrés nombreux qui s'échelonnent de la terre jusqu'au ciel pour conduire l'homme à Dieu [2]. La première alliance a eu pour destination de préparer

[1] *Hæres.*, IV, 21.

[2] « Non pauci gradus qui ducunt hominem ad Deum. » (*Hæres.*, IV, 22).

l'homme, sous la verge du pédagogue, au régime de la liberté. Il a été dompté dans la Jérusalem terrestre, et par là même rendu capable de devenir libre [1]. On peut comparer les institutions mosaïques, dans ce qu'elles ont de spécial et de restrictif, à la paille qui enveloppe le grain encore délicat, jusqu'au jour où il se dépouille de son enveloppe [2]. Il n'était pas possible de déclarer plus explicitement l'abrogation du judaïsme, tout en lui conservant son caractère de période transitoire et nécessaire. L'Evangile a aboli l'Ancien Testament en l'accomplissant, c'est-à-dire en réalisant pleinement l'idée religieuse qui y était renfermée, mais plus ou moins captive ; il en fait disparaître tout ce qui la restreignait en la localisant, en quelque sorte.

Il ne s'agit pas seulement de cette tradition des anciens, flétrie par Jésus-Christ, et qui, comme un fade breuvage, affaiblissait le vin généreux de la loi divine [3] ; cette loi même a été développée, élargie, spiritualisée par le maître. Elle n'a point été dissoute, abrogée, mais étendue. Le Seigneur n'a pas anéanti, mais accompli ce qui était fondamental dans la loi, et ce qu'Irénée appelle l'élément naturel de la loi, distinguant ainsi entre la partie morale et la partie cérémonielle [4]. Tout d'abord, Jésus-Christ a mis fin aux rares préceptes qui n'étaient, comme l'ordonnance du divorce, que des concessions faites à la dureté du cœur humain [5]. Ensuite, il fait dis-

[1] « Domitus habilis factus est ad libertatem. » (*Hæres.*, IV, 7.)
[2] *Id.*, IV, 7.
[3] « Aquatam traditionem. » (*Id.*, IV, 25.)
[4] *Id.*, IV, 27.
[5] *Id.*, IV, 29.

paraître les rites, tels que la circoncision, qui étaient de simples figures. Irénée n'hésite pas à ranger dans cette catégorie le sabbat. « Les sabbats, dit-il, enseignaient la consécration à Dieu de chacun de nos jours. Nous avons été estimés, dit l'apôtre Paul, tous les jours comme des brebis immolées, c'est-à-dire comme voués à l'autel, et nous sacrifiant durant tout le temps de notre vie sans nous relâcher jamais [1]. » Le rite de la circoncision et le sabbat ont si peu une valeur religieuse absolue, que les patriarches ont été justifiés sans le connaître [2]. Ainsi le Décalogue lui-même, qui renferme l'ordonnance du sabbat, a une portée cérémonielle et transitoire. Ce qui subsiste, c'est le fond moral, fondé sur la nature même de l'homme, l'élément universel de la loi, qui ne tient pas à une institution particulière. La loi nouvelle nous présente ce fond divin et éternel de la loi ancienne agrandi par Jésus-Christ [3]. C'est là le commandement ancien et nouveau qui se résume dans l'amour [4]. Jésus-Christ a surtout transformé le mobile de l'obéissance humaine; sous le mosaïsme, elle était stimulée par l'aiguillon de la crainte, et elle avait des terreurs d'esclave. L'Evangile nous donne la liberté d'un fils pardonné [5]. L'amour de Dieu ne nous a-t-il pas rendu l'immortalité? Nous avons retrouvé un libre accès auprès du Père, et comme une sainte hardiesse pour prendre part à l'héritage de ses

[1] « Consecrati et ministrantes omni tempore. » (*Hæres.*, IV, 30.)
[2] *Id.*
[3] « Omnia hæc non dissolutionem præteritorum continent, sed plenitudinem et extensionem. » (*Id.*, IV, 27.)
[4] *Id.*, IV, 25.
[5] « Jesus Christus nobis in novitate restituit libertatem. » (*Id.*, IV, 21.)

enfants. Jésus-Christ nous a vraiment faits ses affranchis. Irénée n'applique pas seulement ces grands principes à la loi, mais encore à la prophétie. Elle participe au caractère général du judaïsme : elle aussi préparait ce qui la dépassait. La prophétie spéciale était destinée à habituer l'homme à porter l'Esprit de Dieu[1]. Elle était introduite momentanément dans la vision de Dieu, pour hâter le temps où tomberait pour tous le voile qui le dérobe aux yeux. Le disciple du Christ est élevé plus haut que le plus grand des prophètes, car il voit immédiatement Celui que les Elie et les Esaïe ne voyaient que de loin et médiatement[2].

Il est étrange qu'après avoir marqué avec tant de fermeté la différence des deux Testaments dans l'esprit de saint Paul, Irénée ait ressuscité le sacerdoce judaïque dont l'élargissement devait être aussi évident, à son point de vue, que l'abrogation du sabbat, de la circoncision et du prophétisme. En effet, s'il était une institution qui fût incompatible avec la liberté chrétienne et la consécration totale de la vie à Dieu, c'était bien celle-là. Elle était intimement rattachée à l'économie de contrainte, d'autorité extérieure, de tutelle. Elle ne devait pas survivre à l'affranchissement des rachetés du Christ, si admirablement décrit par l'évêque de Lyon. Et cependant, nul plus que lui n'a contribué à la relever. On ne peut attribuer cette inconséquence qu'à l'effroi indigné que lui inspiraient le gnosticisme et les périls qu'il faisait

[1] « Prophetas præstruebat in terra, assuescens hominem portare ejus Spiritum. » (*Hæres.*, IV, 28.)
[2] *Id.*, IV, 37.

courir à l'Eglise. Gardons-nous d'ailleurs de l'exagérer. Ce n'est pas le sacerdoce proprement dit qu'Irénée a cherché à restaurer, car il n'admet point d'autre sacrifice pour le péché que celui du Christ. La sainte cène n'est point à ses yeux le renouvellement de l'immolation du Calvaire par les mains d'un prêtre. Non, tout a été accompli sur la croix ; la paix est faite entre l'humanité et Dieu. Jésus-Christ a décidément aboli le sacrifice au sens antique, comme il a aboli le sabbat et les fêtes [1]. Le repas eucharistique n'est qu'un sacrifice de prospérité ou d'action de grâce; il n'a rien d'expiatoire. Cette notion de sacrifice appliquée à la cène n'était pas sans danger; elle devait, en se mêlant à l'idée d'expiation, aboutir plus tard au rétablissement d'un sacrifice proprement dit, qui ne fut pas simplement le mémorial, mais encore le renouvellement quotidien de l'immolation du Calvaire. Irénée est encore bien éloigné de cette transformation de la sainte cène, qui eut pour première conséquence d'introduire le sacerdoce dans l'Eglise, car celui-ci n'est vraiment fondé que quand il est rattaché au sacrifice; sans sacrifice, il n'y a point de sacrificateur. « Il nous faut, dit l'évêque de Lyon, rapporter nos oblations à Dieu, et nous montrer reconnaissants en toutes choses envers le Dieu créateur, lui offrant les prémices de sa créature. L'Eglise seule offre ainsi à Dieu un pur sacrifice [2]. » « Le pain et le vin de la cène ne nous pré-

[1] « Cum abnuisset holocaustomata, et sacrificium, et oblationes, et adhuc etiam et neomenias, et sabbata et ferias et reliquam universam consequentem his observationem, intulit, suadens eis quæ salutaria sunt. » (*Hæres.*, IV, 32.)

[2] « Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inve-

sentent point la réalité du corps de Jésus-Christ. Ils font partie des choses créées. Jésus, donnant un conseil ou un exemple à ses disciples, a voulu que les prémices de la création fussent offertes à Dieu, non qu'il en eût besoin, mais pour que nous lui témoignions notre reconnaissance active. Il a pris le pain qui fait partie de la création, et après avoir rendu grâce, il dit : Ceci est mon corps. Et de même, il déclara que la coupe, qui fait également partie de la création, est son sang, et il nous enseigne ainsi l'oblation nouvelle du Nouveau Testament que l'Eglise présente à Dieu, selon la tradition des apôtres, offrant à celui qui nous donne les aliments les prémices de ses dons[1]. » Le sens de ce passage est clair : ce qui est offert à Dieu, ce sont les prémices des choses créées, qui, en conservant leur nature propre, nous servent à exprimer notre reconnaissance pour le Dieu qui nous nourrit. « N'est-il pas évident, lisons-nous ailleurs, que le pain eucharistique ne saurait être appelé le corps de Christ, et que le calice ne saurait être appelé son sang que si l'on reconnaît que le Fils de Dieu a vraiment créé le monde, et que c'est son Verbe qui fait fructifier l'arbre, couler les sources, germer le blé et mûrir

niri fabricatori Deo, primitias earum quæ sunt in ejus creatura offerentes : in hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. » (*Hæres.*, IV, 35.) Προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, lisons-nous dans les *Parallèles sacrés* de Jean Damascène.

[1] « Eum qui est ex creatura panis accepit. Calicem similiter qui est ex ea creatura suum sanguinem confessus est et Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo ei qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum. » (*Hæres*, IV, 32.)

la moisson? Comment nos adversaires peuvent-ils prétendre que la chair nourrie par le corps et le sang du Seigneur soit réservée à la corruption? Nous offrons à Dieu ce qui lui appartient, affirmant la relation et l'unité de la chair et de l'esprit. De même, en effet, que le pain qui vient de la terre, dès qu'on a prononcé sur lui l'invocation divine, n'est plus du pain ordinaire, mais devient l'Eucharistie, tout ensemble terrestre et céleste, de même nos corps qui reçoivent l'Eucharistie ne sont plus corruptibles, mais possèdent l'espérance de la résurrection. Nous offrons à Dieu ce dont il n'a pas besoin, mais c'est afin de reconnaître ses dons et sanctifier ainsi les choses créées[1]. » La teinte mystique du langage d'Irénée ne cache pas sa vraie pensée. Voulant combattre le docétisme des gnostiques, qui méprisaient la création corporelle et l'assimilaient au mal, il la relève comme l'œuvre même du Verbe; elle lui appartient en propre, elle est comme son corps et son sang. Le sacrifice de la nouvelle alliance rappelle cette haute dignité des choses créées, car il consacre à Dieu par la prière les prémices de cette même création; ces prémices ne sont pas matériellement transformées, elles sont élevées seulement à une dignité nouvelle et céleste par l'invocation divine. Ainsi l'Eucharistie, à elle seule, ennoblit la création matérielle, et on en peut conclure que notre corps, qui appartient à cette création, n'est pas en soi un élément

[1] « Quomodo autem constabit eis, cum panem in quo gratiæ actæ sunt, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est Verbum ejus... Offerimus ei non quasi indigenti sed gratias agentes donationi ejus et sanctificantes creaturam. » (*Hæres.*, IV, 34.)

voué à la corruption. Le repas eucharistique nous offre ainsi une garantie de notre résurrection. La même pensée se retrouve développée dans un autre passage qui doit être interprété à la lumière des textes déjà cités. Il s'agit toujours de réfuter le docétisme : « Ils se trompent, ceux qui méprisent toute la création de Dieu et nient le salut de la chair. Jésus ne nous aurait donc pas rachetés à la croix par son sang, le calice eucharistique ne serait donc pas la communication de son sang, ni le pain rompu la communication de son corps [1]. Etant les membres de son corps, nous sommes nourris par les éléments naturels ; il nous fournit ces éléments en faisant lever son soleil et en nous donnant la pluie à son gré ; il a confirmé que ce vin du calice, qui fait partie de la création, est son sang par lequel il augmente notre sang, et que ce pain, qui fait partie de la création, est aussi son corps, qui nourrit le nôtre [2]. Quand la coupe où se mêlent l'eau et le vin, et le pain rompu, ont reçu la parole divine, nous avons l'Eucharistie du sang et du corps de Christ, qui fortifie et nourrit la substance de notre chair. Comment, après cela, prétendre que la chair, ainsi nourrie du sang et du corps de Christ, ne saurait recevoir le don de Dieu, qui est la vie éternelle? De même que le cep de la vigne déposé dans la terre fructifie en son temps, et que le grain de blé meurt dans

[1] « Sic neque calix Eucharistiæ communicatio sanguinis ejus est. » (*Hæres.*, V, 2.) Ces mots sont ainsi traduits dans la traduction des Pères de la collection Genoude : *ainsi il ne serait pas vrai que le vin fût changé en son sang dans l'Eucharistie.* (Vol. III, p. 479.) C'est en user librement avec les textes.

[2] « Eum calicem qui est creatura, suum sanguinem qui effusus est, ex quo auget nostrum sanguinem. » (*Hæres.*, V, 2.)

le sol, s'y dissout, puis en ressort multiplié sous l'action de l'Esprit de Dieu, qui accomplit tout ce qui sert à l'usage de l'homme, de même que ce pain et ce vin deviennent sous l'invocation de la parole de Dieu l'Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ, de même nos corps, une fois qu'ils auront été broyés, déposés et dissous dans la terre, seront ressuscités en leur temps par le Verbe à la gloire de Dieu le Père[1]. »

En résumé, le monde matériel est la création du Verbe; le pain et le vin qui nous nourrissent nous viennent de lui; en offrant au Verbe les prémices de cette création, nous lui offrons ce qui nous est fourni par lui. Consacrés par la parole divine, ces éléments sont comme son corps et son sang, mais ils ne changent nullement de substance, puisqu'ils nous nourrissent comme des aliments ordinaires, et qu'ils sont destinés à exprimer notre gratitude pour la munificence divine, qui nous fait trouver l'entretien et le développement de notre vie dans la création naturelle. Nous y honorons l'œuvre du Verbe qui agit en elle, et comme une sorte d'incarnation. S'il est un reproche à faire à Irénée, c'est d'avoir trop écarté de la sainte cène l'idée du sacrifice du Christ, et d'y avoir vu plutôt le mémorial de la création que de la rédemption, par la raison qu'il voulait, avant tout, renverser le docétisme gnostique. Nous ne nions pas que certaines de ses expressions ne se prêtent à des interprétations diverses, et qu'en pressant la lettre, on

[1] *Hæres.*, V, 2. L'Eucharistie est ici présentée, non comme le principe actif de la résurrection, mais comme sa garantie, puisque c'est le Verbe qui, au dernier jour, rendra la vie à nos corps.

n'en puisse tirer avantage au point de vue du réalisme sacramentel; mais le sens général de ces divers passages, rapprochés les uns des autres, est bien tel que nous l'avons présenté. En tout cas, quelle que soit l'interprétation à laquelle on s'arrête, il est évident que le repas eucharistique n'est pour l'évêque de Lyon rien moins qu'un renouvellement du sacrifice rédempteur[1]. Il en résulte qu'il n'a pas voulu restaurer la prêtrise judaïque, qui n'a de raison d'être que quand l'autel expiatoire a été replacé au centre du culte chrétien.

Ce n'est pas le sacerdoce proprement dit, c'est l'autorité qu'il cherche à relever afin d'opposer une barrière à l'invasion de l'hérésie. L'Eglise nous est présentée, non plus comme une société de croyants, mais comme une hiérarchie de droit divin, bien qu'elle manque encore de centre et d'organisation fixe. Irénée se tait sur le mode d'admission des nouveaux chrétiens; il n'a point présenté de théorie du baptême. On a pré-

[1] On oppose à notre interprétation le texte: « Verbum *quod* offertur Deo. » (*Hæres.*, IV, 33.) Mais c'est une leçon vicieuse; il faut lire : « *Per quod* offertur. » C'est la seule leçon qui soit d'accord avec la doctrine d'Irénée. Neander, dans son *Histoire des Dogmes* (vol. I, p. 250-253), a trop accordé, selon nous, aux partisans de la présence réelle, dans son interprétation des textes que nous avons cités. Il n'a pas assez tenu compte de l'idée générale d'Irénée sur la création, qui est l'œuvre et la manifestation du Verbe. L'Eucharistie est destinée à mettre en pleine lumière ce côté divin de la création matérielle, qui apparut avec éclat dans l'incarnation. L'action de grâce rattache l'élément naturel à l'agent céleste qui l'a produit. Notre interprétation est confirmée par le fragment d'Irénée, retrouvé par Pfaff. Nous y lisons en propres termes : Ἡ προσφορὰ τῆς Εὐχαριστίας οὐχ ἔστι σαρχιχὴ ἀλλὰ πνευματιχή. (L'offrande de l'Eucharistie n'est pas charnelle, mais *spirituelle*.) Si le pain et le vin de la cène sont assimilés au corps et au sang de Christ, ils n'en sont pas moins désignés comme les prémices de la création et appelés : Ἀντιτύπα.

tendu qu'il admettait le baptême des enfants en se fondant sur un passage déjà cité où il déclare que Christ en traversant le berceau a sanctifié l'enfance. Mais c'est une pure et simple supposition. Il est bien autrement explicite sur le gouvernement de l'Eglise. Les apôtres n'ont pas été simplement les témoins choisis du Christ, les représentants attitrés du christianisme primitif qui doit être à jamais la loi régulatrice de la pensée et de la vie chrétienne; ils possèdent encore un pouvoir organisé et transmissible; ils sont les chefs d'une hiérarchie permanente et à ce titre revêtus du don personnel de l'infaillibilité : « Le Seigneur a donné à ses apôtres le pouvoir de l'Evangile, c'est eux qui nous font connaître la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu, car le Seigneur leur a dit : Qui vous écoute m'écoute [1]. » Disciples de la vérité, ils sont préservés de toute erreur [2]. L'Esprit les a rendus accomplis [3]. Aussi leur doctrine est-elle la règle de la foi transmise à l'Eglise [4]. Ils se sont gardés purs de toute accommodation, comme le médecin qui ne concède rien au mal qu'il veut guérir [5]. »

La doctrine des apôtres est tout d'abord contenue dans leurs écrits; Irénée élève très-haut l'autorité des Evangiles, qu'il compare dans un texte fameux aux

[1] « Apostolis Dominus dedit potestatem Evangelii. » (*Hæres.*, III, *Præfatio.*)

[2] « Extra omne mendacium sunt. » (*Hæres*, III, V.)

[3] *Id.*, III, 12.

[4] « Deus... quem apostoli tradunt, quem Ecclesia credidit. » (*Id.*, II, 55.)

[5] *Id.*, III, 5.

quatre chérubins, aux quatre animaux de l'Apocalypse[1]. Mais la tradition orale n'a pas moins d'importance que la sainte Ecriture. Les hérétiques sont aussi coupables de se soustraire à la seconde autorité qu'à la première[2]. Les anciens qui entouraient saint Jean à Ephèse sont mis sur le même rang que les écrivains sacrés. Polycarpe et les hommes qui ont entendu les apôtres sont invoqués comme autorité décisive[3]. La tradition orale peut même suppléer à l'Ecriture sainte et des peuples entiers s'en contentent[4]. Ainsi s'est constituée la règle de la foi, écho de cette tradition apostolique écrite ou orale mais qui a été communiquée aux Eglises fondées par les apôtres[5]. Celles-ci sont naturellement les dépositaires par excellence de cette tradition. Si quelque discussion est soulevée sur telle ou telle question minime, il faut recourir aux Eglises les plus antiques qui ont été honorées de la présence des apôtres et on apprendra d'elles ce qui est certain et positif sur le point contesté. Irénée n'établit aucune différence entre les Eglises d'origine apostolique. S'il s'en réfère de préférence à l'Eglise de Rome, c'est qu'elle est la plus rapprochée de lui, et qu'il n'a pas le loisir de produire les titres des autres Eglises de même ordre : « Il serait trop long, dit-il, de dérouler

[1] *Hæres.*, III, 11.

[2] « Traditionem, quæ est ab apostolis, quæ per successiones presbyterorum in Ecclesia custoditur. » (*Id.*, III, 2.)

[3] *Id.*, III, 3.

[4] « Multæ gentes barbarorum quorum qui in Christum credunt sine chartis et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem. » (*Id.*, III, 4.)

[5] « Ecclesia autem omnis per universum orbem, hanc accepit ab apostolis traditionem. » (*Id.*, II, 9 ; comp. III, 4.)

la succession de toutes les autres Eglises [1]. » Il s'en tient à celle qui est la plus voisine, la plus connue, illustre par son antiquité et par sa fondation qu'elle doit à deux apôtres, dont il proclame l'égalité. « Pierre, dit-il, était l'apôtre du même Dieu que Paul [2]. » Nous verrons que dans les débats sur la fixation du jour de Pâques il a écarté de la manière la plus explicite la primauté de l'évêque de Rome.

Reconnaissons d'ailleurs qu'il avait suffisamment travaillé à préparer le triomphe de la hiérarchie. L'épiscopat est reconnu par lui comme la vraie succession de l'apostolat dans l'Eglise. Il a les mêmes droits, la même autorité; c'est lui qui est le gardien jaloux et vigilant de la tradition. Son institution directe remonte aux apôtres [3]. L'épiscopat n'a point conservé pour Irénée le caractère représentatif et démocratique qu'il avait dans les temps primitifs, alors que la charge d'évêque ne se distinguait pas de la charge d'ancien. Le même esprit qui animait l'apostolat inspire l'épiscopat qui ne fait que le continuer. Bien plus, les évêques ont le don de la vérité afin de conserver intact le dépôt des traditions. « Il faut obéir, dit Irénée, aux anciens qui ont succédé aux apôtres et qui ont la succession de l'épiscopat. Ils ont reçu le don surnaturel de la vérité selon le bon plaisir du Père [4]. » Nous devons tenir pour suspects

[1] « Sed quoniam valde longum est omnium Ecclesiarum enumerare successiones. » (*Hæres.*, III, 3.)

[2] *Id.*, III, 3.

[3] Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥτε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατάντηκεν εἰς ἡμᾶς. (*Hæres*, III, 3.)

[4] « Quapropter eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his

ceux qui se sont écartés de la succession principale, dans quelque lieu qu'ils se rassemblent; nous devons les traiter comme des hérétiques, professant de mauvaises doctrines; ce sont des schismatiques élevés à leurs propres yeux, trouvant leur satisfaction en eux-mêmes, ou des hypocrites. Tous s'éloignent de la vérité. Les hérétiques qui apportent un feu étranger sur l'autel de Dieu, c'est-à-dire des doctrines étrangères, seront consumés par le feu céleste comme Nadab et Abihu[1]. C'est être hors de la vérité que d'être hors de l'Eglise[2]. L'Ecriture sainte ne suffit plus comme autorité unique; elle n'est interprétée avec sécurité que sous le contrôle de l'épiscopat[3]. La peur de l'hérésie avait poussé Irénée jusqu'à ces conséquences extrêmes de la doctrine d'autorité. Le jour de leur triomphe n'était pas encore venu, mais il avait déposé dans le sol des semences qui n'y devaient germer que trop tôt, et qui à cette époque même trouvaient à Rome même une terre de choix pour y mûrir.

Sur l'inspiration des saintes Ecritures Irénée n'a rien enseigné de bien original. Il paraît l'avoir admise dans toute sa rigueur pour l'Ancien et le Nouveau Testament; il croit à la fameuse légende des Septante traduisant isolément la Bible et aboutissant à une version identique. Il prétend même que, grâce à l'inspiration prophétique, les soixante et dix traducteurs d'Alexandrie avaient re-

qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt. » (*Hæres.*, IV, 43.)

[1] *Id.* — [2] « Extra veritatem, id est extra Ecclesiam. » (*Id.*, IV, 62.)

[3] *Id.*, IV, 43.

trouvé le texte même des prophètes[1]. Pourtant sa belle théorie de l'élargissement de la prophétie spéciale depuis l'avénement de Jésus-Christ implique un mode d'inspiration plus libre sous la nouvelle alliance. Irénée n'a pas porté dans la doctrine des derniers temps la spiritualité que nous avons admirée dans sa conception du judaïsme. Il y conserve des préjugés dignes du rabbinisme le plus grossier et interprète la prophétie dans le sens le plus matériel. L'Antechrist doit venir à la fin des temps, qui coïncidera avec la chute de l'Empire romain, car le nom mystérieux de la Bête est *Latinus*, il concentrera en lui le mal de tous les siècles. Après avoir résidé à Jérusalem pendant trois ans et cinq jours, il sera vaincu[2]. Le millenium commencera après la résurrection des justes; ce sera une gloire et une félicité toute terrestre du genre de celles que les apocalypses juives avaient dépeintes en brillantes couleurs. Irénée s'hésite pas à s'approprier les absurdités de Papias : « Les vignes produiront dix mille branches, chaque branche dix mille rejetons, chaque rejeton dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, et chaque grappe étant exprimée produira vingt-cinq mesures de vin. Et quand un saint cueillera un raisin, un autre raisin dira : « Je « suis encore plus beau que celui que tu as cueilli; « prends-moi et bénis le Seigneur. » Il en sera de même du froment[3]. La résurrection sera suivie du jugement final, qui aura pour effet le châtiment éternel des méchants ou leur séparation de Dieu[4].

[1] *Hæres.*, III, 25. — [2] *Hæres.*, V, 29, 30. — [3] *Hæres.*, V, 33. — [4] *Hæres.*, V, 27.

Tel est le système théologique d'Irénée, mélange de spiritualité sublime et de superstitions judaïques qui, après avoir formulé de la manière la plus belle et la plus féconde la doctrine du Verbe, dans le sens des grands docteurs de l'Orient, a contribué plus qu'aucun autre à précipiter l'Occident sur la pente de l'autorité extérieure et de la hiérarchie. C'est à sa réaction énergique contre la gnose qu'il doit ses fantaisies apocalyptiques et sa tendance autoritaire.

§ II. — *Saint Hippolyte*[1]. — *Denys de Rome.*

Saint Hippolyte, le fameux évêque du Port de Rome, qui a joué un rôle considérable dans les luttes ecclésiastiques et religieuses de son temps, et qui nous a fourni de si précieux documents sur les hérésies du second siècle, peut être considéré comme un disciple

[1] Nous avons déjà retracé la vie d'Hippolyte et établi l'authenticité des *Philosophoumena.* (Voir le t. Ier de la 2e série de mon *Histoire,* p. 498.) Ses autres écrits sont contenus en majeure partie dans le recueil publié par Fabricius. (*Sancti Hippolyti Opera,* 2 vol. in-fol. Hambourg, 1716.) Voir aussi Galland : *Bibliotheca Patrum,* t. II. Les principaux de ces écrits sont des fragments de commentaires sur les saintes Ecritures, le traité *De Antechristo,* le livre Περὶ τοῦ παντὸς οὐσίας, qui est indiqué sur la statue du saint au musée *Pio Clementi,* à Rome; l'*Homélie sur Noétus,* le traité contre Béron, l'*Homélie sur la Théophanie ou le Baptême de Jésus.* Nos citations sont toutes empruntées à l'édition de Fabricius. Les fragments du *Petit Labyrinthe* se trouvent dans Eusèbe, *H. E.,* lib. VI, 20-28. Routh les accompagne de notes dans ses *Reliquiæ sacræ,* t. II, 126-163. Il les attribue à tort à Caïus; en effet, l'auteur du traité Περὶ τοῦ παντὸς οὐσίας, dit avoir écrit le *Petit Labyrinthe.* Or, nous savons par la statue même d'Hippolyte qu'il a écrit le traité *sur l'Essence de l'Univers.* Nous trouvons un précieux fragment du commentaire d'Hippolyte *sur les Proverbes* dans le vol. VII de la *Nova Bibliotheca Patrum* de Angelo Maï (p. 71-77). Voir l'importante dissertation de Bunsen sur les écrits d'Hippolyte (*Hippolytus,* vol. I, 5e lettre), et la partie qui le concerne dans le grand ouvrage de Dorner (p. 605-630).

d'Irénée. Il unissait une culture philosophique très-étendue à des préoccupations de polémiste ardent. Il est pourtant bien inférieur comme théologien à l'évêque de Lyon. Il n'a pas pris les graves problèmes qui se rattachent à la personne du Christ au point où les avait laissés son devancier; il s'est plutôt rattaché à la spéculation orientale qu'à l'école de Lyon, qui avait su mieux qu'aucune autre dissiper les nuages d'une métaphysique abstraite, et mettre en lumière l'harmonie de l'humain et du divin en Jésus. Hippolyte est surtout orateur. Son exposition prend toujours les formes un peu amples de l'homélie; il se plaît aux tours directs; il y réussit admirablement, mais un peu au détriment de la précision de la pensée. Sur un point, il éclipse entièrement Irénée; sa conception de l'Eglise est empreinte du noble libéralisme du premier âge de l'Eglise; il a tout fait pour arrêter le mouvement fatal qui la ramenait au sacerdoce juif et l'inclinait au régime théocratique.

Hippolyte a une idée de Dieu aussi abstraite que celle de Justin et d'Athénagore. Il voit en lui bien plutôt la raison éternelle que l'éternel amour. « Dieu, dit-il, est tout d'abord un et seul; il a produit tous les êtres et les domine : aucun être ne remonte aussi haut que lui[1]. Tout était en lui et il était tout[2]. » Hippolyte, partant de cette notion presque néo-platonicienne de la Divinité, manque de base solide pour fonder la

[1] Θεὸς εἷς ὁ πρῶτος καὶ μόνος καὶ ἁπάντων ποιητὴς καὶ κύριος, σύγχρωνον ἔσχεν οὐδέν. (*Phil.*, X, 32.)

[2] Πάντα καὶ ἦν ἐν αὐτῷ καὶ ἦν τὸ πᾶν. (*Contra Noet.*, 10.)

préexistence du Verbe. Le Fils n'est pas nécessaire à la plénitude de la vie divine, comme dans les systèmes où l'amour divin réclame en dehors du monde un objet éternel. Le Verbe ne se confond pas avec le monde, puisqu'il existe avant lui, et procède non du néant, mais du Père lui-même, dont il est l'expression parfaite, la parole vivante; mais il ne possède pas l'existence distincte de toute éternité. Il est d'abord la pensée créatrice, puis il devient l'organe, l'agent souverain de la volonté divine pour appeler les êtres contingents à la vie. A ce titre, il est une personne, et non simplement une idée, comme dans tous les remaniements du platonisme. Le Dieu qui était seul a voulu créer le monde. Il l'a pensé [1]. Par cette pensée, il a engendré le Verbe, non pas comme une simple parole ou un son, mais comme la pensée intérieure de l'univers [2]. Le Verbe seul a été le produit de l'Etre, car le Père était l'Etre; il en est issu pour produire toute existence. Il possédait en lui toutes les idées divines. Aussi a-t-il pu, quand le Père a commandé que le monde soit créé, produire chaque être selon le bon plaisir de Dieu [3]. Le Verbe participe à l'impassibilité, à l'immobilité absolue du Père, qui joue dans la théologie d'Hippolyte le rôle de premier moteur dans la doctrine d'Aristote. La vie divine ne saurait se limiter; elle est toujours identique

[1] Ὁ κόσμον ἐννοηθείς. (*Contra Noet.*, 10.)

[2] Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον, ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. (*Phil.*, X, 33.)

[3] Ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρὶ προεννοηθείσας ἰδέας, ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν Λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων Θεῷ. (*Id.*, X, 33.)

à elle-même, infinie et absolue [1]. L'évêque du Port de Rome confond l'immutabilité de l'essence avec celle de l'activité, et il ne comprend pas que la nature morale maintient précisément son unité en diversifiant ses modes d'action suivant la diversité des relations où elle est engagée. Nous verrons que cette notion abstraite de la Divinité a beaucoup influé sur sa notion de l'incarnation.

Le Verbe se distingue du monde en ce qu'il est issu du Père, tandis que le monde est issu du néant. Aussi peut-il à bon droit s'appeler Dieu, étant de l'essence de Dieu [2]. Ce n'est pas qu'il y ait deux Dieux; non, le Verbe est comme la lumière qui jaillit de la lumière, comme l'eau qui sort de la source, comme le rayon qui vient du soleil. Il y a une seule puissance qui est celle du Tout. Or, le Père est le Tout d'où procède la puissance du Verbe. Toutes choses ont été faites par le Verbe, mais lui seul vient du Père. « Il n'y a donc pas deux Dieux, mais un seul en deux personnes. La troisième économie est la grâce du Saint-Esprit [3]. » Le Père commande, le Fils obéit, le Saint-Esprit illumine. Le Père est sur tous, le Fils agit par tous, le Saint-Esprit en tous. Le Saint-Esprit constitue une troisième personne divine sur la nature et l'activité de laquelle Hippolyte ne s'explique pas.

[1] Τὸ γὰρ ἄπειρον κατ' οὐδένα τρόπον ἢ λόγον ἐπιδέχεται κίνησιν. (*Contra Bero*, édit. Fabricius, vol. I, p. 225.)

[2] Τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ θεὸς, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ. Ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός· διὸ οὐ θεός. (*Phil.*, X, 33.)

[3] Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. (*Contra Noet.*, 14.)

Les éléments constitutifs et primordiaux de l'existence finie sont le feu, l'air, l'eau et la terre[1]. Les anges sont faits des deux premiers. L'homme, qui est le roi de la création terrestre, est composé des quatre éléments; aussi participe-t-il à la condition de tout ce qui est multiple et divisible : il est sujet à la mort par nature. La vie divine et immortelle ne lui appartient pas en propre; elle ne peut lui être accordée que comme un don nouveau. Dieu pouvait le faire Dieu immédiatement, lui communiquant cette divinité dérivée qui ne se confond pas avec son être absolu, infini, immuable, mais il ne l'a pas voulu; elle doit être le couronnement de son existence, un don nouveau[2]. Sans doute il a déjà reçu, dès sa création, une certaine illumination du Verbe; il en porte l'image[3], mais cette ressemblance est plus ou moins extérieure. L'élément divin, dans l'homme, n'est pas ce rayon qui, depuis saint Jean, éclaire tout enfant d'Adam, et se confond avec sa propre vie supérieure; ce n'est pas ce germe sacré dont parle Justin, cette semence divine qui appartient à la nature humaine. Il lui est en réalité étranger, et lui est accordé par grâce spéciale.

Appelé dès l'origine à la liberté et disposant de ses destinées, Adam se perd par sa faute. L'homme créé par Dieu était un être doué du libre arbitre; c'est par ce libre arbitre qu'il a produit le mal, qui n'est qu'un acte contingent, car il n'existerait pas s'il ne le commet-

[1] *Phil.*, X, 33.
[2] Ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν· εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι. (*Id.*, X, 33.)
[3] *Id.*

tait; il n'était pas à l'origine, mais il est survenu accidentellement[1]. Hippolyte est très-sobre sur la nature et les conséquences du péché originel. Il admet la chute de l'humanité comme un fait, mais sans en définir le caractère et la portée.

L'œuvre du salut est rapportée directement au Verbe. C'est lui qui l'a accomplie tout entière; les deux alliances ne forment qu'une même révélation continue et progressive. Il a d'abord donné la loi, afin d'instruire et de corriger l'homme, puis la prophétie, qui illumine le passé tout autant que l'avenir[2]. « Les prophètes sont devenus comme nos yeux pour voir d'avance par la foi les mystères du Verbe; c'est de lui que leur venait la sagesse[3]. » Dans toute cette éducation morale du genre humain, le Verbe n'a pas cessé de respecter la liberté de l'homme pour le ramener à l'obéissance[4]. Il est venu une première fois par les législateurs, une seconde fois par les prophètes, puis une troisième fois par l'Evangile, se montrant lui-même sans voile[5]. Le Père l'a envoyé en personne, afin de ne plus parler par des symboles plus ou moins obscurs, mais de se rendre en quelque sorte visible et de se faire ainsi reconnaître du monde[6].

[1] Ὁ δὲ γενόμενος ἄνθρωπος ζῷον αὐτεξούσιον ἦν... ἐν τῷ θέλειν καὶ νομίζειν τι κακὸν τὸ κακὸν ὀνομάζεται, οὐκ ὃν ἀπ' ἀρχῆς ἀλλ' ἐπιγινόμενον. (*Phil.*, X, 33.)

[2] *Id.*, X, 33.

[3] Προφῆται ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ἐγένοντο προορῶντες διὰ πίστεως τὰ τοῦ λόγου μυστήρια. (*De Antechristo.* Edit. Fabric., I, p. 5.)

[4] Οὐ βίᾳ ἀλλ' ἐπ' ἐλευθερίαν. (*Phil.*, X, 33.)

[5] Ἑαυτον φανερῶς ἐπιδεικνύς. (Saint Hippolyte, *Comment. in Prov.* Angelo Maï, *Nova Bibl. Patrum*, vol. VII, 75.)

[6] Αὐτοψεὶ φανερωθῆναι. (*Phil.*, X, 33.)

Le Verbe, en s'incarnant, a bien pris l'antique chair d'Adam, la vraie nature humaine, mais sans cependant se dépouiller de l'impassibilité de la nature divine. Celle-ci ne s'est ni dépouillée, ni anéantie; elle est restée ce qu'elle était, n'étant susceptible d'aucune modification [1]. La chair n'est point devenue divine, ni la Divinité n'a revêtu la passivité de la chair [2]. La distinction des deux natures est demeurée intacte et absolue dans l'unité de la personne. C'est un mystère qui ne saurait être expliqué; bornons-nous à reconnaître que, dans le Verbe incarné, la Divinité est le principe actif et la chair le principe passif. Le Verbe a communiqué à la chair l'énergie de la Divinité, qui n'a point été bornée par son abaissement [3]. De même que la pensée, pour s'exprimer, use des organes physiques du langage, sans avoir aucune analogie avec eux et par un procédé qui nous est inexplicable, de même le Verbe, dans l'incarnation, se sert de la chair pure et intacte qu'il a revêtue [4]. Son corps est en quelque sorte son vêtement [5]. Par son incarnation, il a traversé le sein de la Vierge [6]. « La divinité de Jésus accomplit les choses divines dont

[1] Τὸ γὰρ θεῖον, ὡς ἦν πρὸ σαρκώσεως, ἔστι καὶ μετὰ σάρκωσιν κατὰ φύσιν ἄπειρον, ἄσχετον, ἀπαθές. (*Contra Bero*, p. 227.)

[2] « Neque caro per se sine Verbo subsistere poterat, quia in Verbo habebat τὴν σύστασιν, id est in Verbo subsistebat. » (*Contra Noet.*, c. 15.)

[3] Τῆς ἰδίας θεότητος ἐμποιήσας τῇ σαρκὶ τὴν ἐνέργειαν, οὐ περιγραφομένην αὐτῇ διὰ τὴν κένωσιν. (*Contra Bero*, p. 226.)

[4] *Id.*, p. 227, 228.

[5] Ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα. (*Prædicatio in Theophania*, p. 262.)

[6] Ὁ θεὸς λόγος σαρκωθεὶς διέβη καλῶς μήτραν παρθένου. (*Comm. in Prov.* Mai, *Nova Bibl. Patrum*, VII, 75.)

sa chair est incapable par nature, et son humanité accomplit les choses humaines qui n'ont rien de divin par essence[1]. » Il n'est pas possible de pousser plus loin le dualisme dans la conception du Verbe incarné. Pourtant Hippolyte insiste beaucoup sur la réalité de son humanité. Le Rédempteur a voulu traverser tous les âges, selon la belle pensée d'Irénée, afin d'être le modèle universel. Il a pris au sein de la Vierge l'organisme d'Adam, ainsi que l'âme raisonnable[2]; il a ainsi fait apparaître dans le monde l'homme parfait[3]. « Quoique Dieu, il n'a point décliné les choses humaines, lui qui a eu soif et qui a été fatigué ; il a connu non-seulement la crainte, mais il a fui, il a pleuré, il a voulu éviter la coupe pour laquelle il était venu dans le monde ; la sueur couvre son front, tandis qu'il lutte. Celui qui connaissait ce qu'était Judas est trahi par lui. Celui qui avait reçu comme Dieu le culte du sacrificateur Caïphe est injurié par lui. Le juge de toute la terre est l'objet des mépris d'Hérode. Celui qui a porté nos douleurs est livré au fouet par Pilate. Celui auquel obéissent les milliers d'anges est frappé par la soldatesque. Celui qui a étendu les cieux comme un tissu est pendu au bois par les Juifs. L'Esprit, qui est un avec le Père, pousse son cri de détresse vers le Père, et celui qui a dit : *J'ai le pouvoir de donner ma vie et de la reprendre*, courbe la tête pour expirer[4]. »

[1] Θεότητι μὲν τὰ θειᾶ, διὰ τῆς αὐτοῦ παναγίας σαρκὸς καὶ τὰ ἀνθρωπίνα ἀνθρωπότητι. (*Contra Bero*, p. 230.)
[2] *Contra Noet.*, 18. Maï, *Nova Bibl. Patrum*, 74.
[3] Ὃς τὸν τέλειον ἄνθρωπον ἀνανεώσας ἐν κόσμῳ. (Maï, *Nova Bibl. Patrum*, 74.) — [4] *Contra Noet.*, 18.

Hippolyte attribue à la mort du Christ une valeur toute spéciale pour le salut. « Le Dieu de l'univers s'est fait homme, afin qu'en souffrant dans sa chair, sujette à la douleur, il rachetât notre race vendue à la mort[1]. » Rien n'est plus vague que cette doctrine de la rédemption. Hippolyte ne fait pas une seule allusion à une rançon payée à Dieu même. Il voit avant tout en Jésus-Christ une loi vivante qui nous révèle le bien véritable au travers de toutes les souffrances de la destinée humaine, et très-spécialement dans la mort. » Il a accompli *humainement* toute justice[2]. » Il a reconstitué une humanité parfaite. « Semblable à un habile médecin, il s'efforce d'instruire les ignorants et de ramener dans la bonne voie ceux qui s'égarent. Il est facile à trouver pour tous ceux qui le cherchent, ouvrant la porte à quiconque heurte avec un cœur pur. Il ne repousse aucun de ses serviteurs. Il n'estime pas le riche au-dessus du pauvre, comme si l'indigence de celui-ci dût lui valoir le mépris ; il ne dédaigne pas le barbare, pas plus que l'eunuque, comme s'il avait perdu sa qualité d'homme. La femme n'est point repoussée, bien qu'elle ait inauguré la transgression, ni son mari, à cause de sa révolte. Il veut nous sauver tous sans exception, afin de faire un seul homme parfait vraiment céleste[3]. » Cet homme parfait devient

[1] Διὰ τοῦτο γέγονεν ἄνθρωπος ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ἵνα σαρκὶ μὲν παθητῇ πάσχων ἅπαν ἡμῶν τῷ θάνατῳ πραθὲν λυτρώσηται γένος. (*Contra Bero*, p. 227. *Contra Noet.*, 17.)

[2] Ὁ μόνος ἀνθρωπίνως πᾶσαν δικαιοσύνην πληρώσας. (Maï, *Nova Bibl. Patrum*, VII, 78.)

[3] Εἰς ἕνα τέλειον ἄνθρωπον καλῶν. (*De Antechristo*, p. 6.)

Dieu [1], et c'est pour nous procurer cette vie éternelle et vraiment divine qu'il a souffert sur la croix. Ainsi, sa souffrance nous sauve, non pas comme sacrifice expiatoire, mais en tant qu'elle est la plus haute manifestation de sa sainteté et le plus grand pouvoir de son amour sur nos cœurs. Le salut nous est approprié par la foi unie aux bonnes œuvres [2]. Après sa résurrection, il est remonté au ciel; il reviendra pour exercer le jugement et rendre la vie à ces mêmes corps mortels dont le germe impérissable est enfoui dans la poussière [3]. Hippolyte retrace avec détail les suprêmes luttes de l'Eglise contre l'antechrist, qui, cinq cents ans après notre ère, doit sortir de la tribu de Dan et rebâtir le temple de Jérusalem [4]. Il se plaît à interpréter les plus obscurs oracles de Daniel et de l'Apocalypse. Les justes et les méchants, en attendant cette suprême consommation, sont dans un lieu intermédiaire. Les premiers jouissent déjà d'une félicité parfaite sous la garde des saints anges, tandis que les seconds préludent, par leurs tourments actuels, aux supplices éternels qui les attendent [5]. Les justes goûteront la béatitude sans fin sur une terre renouvelée [6].

Le rôle qu'Hippolyte a joué dans les violents débats de l'Eglise de Rome fait pressentir la largeur de ses vues

[1] Εἰ οὖν ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος ἔσται καὶ θεός. (*In Theophania*, p. 264.)
[2] Maï, *Nova Bibl. Patrum*, VII, 75.
[3] Ἀυτὰ τὰ σώματα ἀνιστῶν. (Περὶ τοῦ παντός, p. 221.)
[4] *De Antechristo*, p. 9.
[5] Περὶ τοῦ παντός, p. 220-222. *Phil.*, X, 34.
[6] Περὶ τοῦ παντός, p. 222.

sur l'Eglise. Celle-ci n'est pas pour lui une monarchie religieuse despotiquement gouvernée par l'épiscopat. Sa véhémente opposition à l'évêque de Rome éloigne toute idée de primauté. Il ne veut pas davantage reconnaître aux évêques le pouvoir des clefs, comme s'ils pouvaient, de leur autorité privée, dispenser les pardons de Dieu. C'est ainsi qu'il écarte très-nettement toute notion sacerdotale. Il n'admet pas que la charge ait une vertu intrinsèque qui survive, en quelque sorte, aux qualités morales qui font le chrétien et l'évêque. Il ne conçoit pas non plus l'Eglise comme une institution impersonnelle, abritant la piété et l'impiété ; il repousse avec indignation la dangereuse métaphore de Calliste, qui l'assimilait à l'arche de Noé également ouverte aux animaux purs et impurs. Il voit en elle une sainte société de croyants[1]. L'Eglise qui, en définitive, trouve sa réalisation dans les Eglises particulières, est comparée par lui à un grand navire qui a pour pilote Jésus-Christ, et pour étendard la croix[2]. Dans une autre image, il l'assimile à la femme de l'Apocalypse revêtue de la lumière divine comme du soleil. Les douze étoiles sur son front sont les apôtres, et elle enfante incessamment le Verbe avec douleur dans les cœurs chrétiens[3]. La pierre sur laquelle elle repose est Jésus-Christ seul[4] ; Hippolyte n'en connaît pas d'autre.

[1] *Phil.*, IX, 12.
[2] Ἔχει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς τὸν ἔμπειρον κυβερνήτην Χριστόν. (*De Antechristo*, 25.)
[3] Οὐ πάυεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον. (*Id.*, p. 30.)
[4] Τῇ πνευματικῇ πέτρᾳ, Χριστῷ. (Maï, *Nova Bibl. Patrum*,.78.)

L'autorité souveraine en religion est l'Ecriture sainte, source sacrée où nous puisons la vérité. Inspirée de Dieu, elle est au-dessus de la tradition orale[1]. L'Eglise a eu pour mission principale de nous la transmettre[2]. Saint Hippolyte ne parle dans les écrits qui nous ont été conservés que du sacrement du baptême. Il ne sépare jamais le signe de la chose signifiée. S'il dit que l'eau unie au Saint-Esprit est un élément de régénération[3], il n'entend point parler d'une action magique ou physique, car il insiste énergiquement sur les conditions morales qui sont réclamées de nous : « Tu seras régénéré, si tu n'es ni meurtrier, ni idolâtre, ni voluptueux. Celui qui descend avec foi dans le bain de régénération renonce au mal et se donne à Jésus-Christ[4]. »

La théologie d'Hippolyte reflète les influences diverses de l'Eglise de son temps. Elle flotte entre Origène et Irénée, et sur plus d'un point se rapproche du système de Tertullien, moins la grande flamme et la pointe acérée. Elle manque d'une cohésion puissante et d'une originalité vigoureuse. Mais elle porte bien sa date, car elle appartient à une époque dans laquelle l'Orient et l'Occident sont encore en communication constante et

[1] Ὡς ἐξ ἁγιᾶς πηγῆς. (*De Antechristo*, p. 4.) Hippolyte oppose aux hérétiques en première ligne l'autorité des Ecritures : εἰ μὴ πρῶτον μὲν ἀντέπιπτον αὐτοῖς αἱ θεῖαι γραφαί. (Ex *Parvo Labyrintho*, apud Eusèbe, *H. E.*, V, 28. Routh, *Reliq.*, II, 129.) Il ne cite qu'en seconde ligne le témoignage des premiers Pères : Οὐ πιστεύουσιν ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφάς. (*Id.*, p. 134.)

[2] Παρ' ὧν κατηχήθησαν μὴ τοιαύτας παρέλαβον τὰς γραφάς. (*Id.*)

[3] Δι' ὕδατος καὶ ἁγίου πνεύματος. (*De Theophania*, p. 264.)

[4] Καταβαίνων μετὰ πίστεως. (*Id.*)

étroite. Le controversiste et le prédicateur l'emportent décidément sur le penseur dans Hippolyte.

Nous n'avons plus à citer qu'un seul théologien appartenant à l'Eglise occidentale : c'est Denys, évêque de Rome (257-269 [1]). Ses deux devanciers, Corneille et Etienne, n'ont figuré que dans les luttes ecclésiastiques. Denys s'est posé comme un gardien vigilant de l'orthodoxie, non-seulement contre l'hérésie, mais encore contre l'école d'Origène, représentée avec éclat par Denys d'Alexandrie. Il a aussi complétement écarté les opinions de Tertullien et d'Hippolyte sur la non-éternité du Verbe. Après avoir présidé le concile tenu à Rome, pour examiner l'accusation portée par les évêques égyptiens contre les idées de Denys d'Alexandrie, Denys de Rome écrivit une lettre circulaire aux plaignants. Quelques fragments en ont été conservés par Athanase [2]. La Trinité y est pour la première fois formulée

[1] Dorner (*Lehre von Pers. Christ.*, I, p. 757) place avant Denys de Rome Zénon, évêque de Vérone, en se fondant principalement sur le caractère de sa doctrine, qui lui paraît devoir être antérieure à Nicée. D'après Zénon, le Verbe serait la manifestation totale du Père, son *moi objectivé*; on dirait deux mers qui mêlent leurs eaux. Cependant cette manifestation extérieure n'aurait eu lieu que pour la création. Ainsi Zénon se rapproche de Tertullien sur ce dernier point, tandis qu'il s'en éloigne en affirmant l'égalité du Père et du Fils. Il comprend l'incarnation comme Hippolyte; mais d'autre part on trouve des fragments de lui qui rappellent Lactance, Hilaire et Basile, et qui confirment le passage de saint Ambroise sur un certain Zénon son contemporain. (5e lettre à Syagrius.) La question chronologique est encore trop incertaine pour que nous rangions Zénon parmi les théologiens des trois premiers siècles.

[2] Les fragments de Denys de Rome se trouvent dans l'écrit d'Athanase: *De decretis synodis Nic.*, c. 4. (Routh, *Reliquiæ*, III, p. 373)



avec rigueur; Denys écarte d'abord le spiritualisme exagéré des Sabelliens, qui n'admettent qu'une triple manifestation de la Divinité, au lieu de reconnaître trois personnes divines, puis il rejette le trithéisme grossier qui fait de ces personnes trois Divinités distinctes [1]. Enfin il condamne avec énergie l'opinion d'Hippolyte et de Tertullien sur la production du Verbe au moment de la création. Il statue son éternelle divinité [2]. « Il ne faut pas partager en trois déités l'admirable et divine Monade. Il est nécessaire que le Verbe soit uni au Dieu de l'univers, que le Saint-Esprit habite et demeure en lui, et que la sainte Triade se concentre dans l'unité comme sur une cime, dans le Dieu tout-puissant, créateur de tous les êtres. Il faut croire en un Dieu père tout-puissant, en Jésus-Christ son fils, et dans le Saint-Esprit. Le Verbe est un avec le Dieu de l'univers [3]. C'est ainsi que l'on sauvegarde la divine Triade et le saint enseignement de l'unité divine [4]. » Denys de Rome se faisait la partie facile, en se bornant à une simple affirmation trinitaire, sans essayer aucune construction dogmatique. L'image du triangle lui suffisait; il évitait ainsi toutes les difficultés que la question de la subordination pouvait soulever. Il a beau écrire en grec, il a bien l'esprit d'un Père de l'Occident et d'un évêque

[1] Routh, III, p. 373.

[2] Οὐ μεῖον δ' ἄν τις καταμέμφοιτο καὶ τοὺς ποίημα τὸν υἱὸν εἶναι δοξάζοντας καὶ γεγονέναι τὸν Κύριον. (Routh, *Reliquiæ*, III, p. 374.) Ἀεὶ δὲ ἦν. (*Id.*, 375.)

[3] Ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, συγκεφαλαιοῦσθαι. (*Id.*)

[4] *Id.*, 377.

de Rome; il se contente d'une formule nette et tranchante qui donne satisfaction à la réaction provoquée par les idées d'Hippolyte, de Tertullien et d'Origène. Il n'en est pas moins un chaînon très-important dans l'élaboration dogmatique qui doit aboutir à Athanase et aux décrets de Nicée. Il est l'avant-coureur de la métaphysique autoritaire; il n'appartient déjà plus à l'époque des libres créations dogmatiques. Denys de Rome est l'expression la plus complète du génie occidental romain; nous trouvons en lui le docteur qui s'en est le mieux pénétré, et qui, sur la limite de deux grandes périodes de l'histoire du christianisme, est comme le premier jalon de la voie nouvelle où l'Eglise va s'engager, dans la double servitude des *Credos* officiels et des autorités extérieures.

CHAPITRE VII.

L'ÉCOLE DE CARTHAGE.

—

§ I. — *Le système de Tertullien*[1].

Il n'y a pas de contraste plus grand dans l'histoire de la pensée que celui qui existe entre l'école de Carthage et l'école d'Alexandrie. La base doctrinale est bien la même, précise tant qu'elle affirme les grands faits évangéliques, mais large jusqu'à l'indécision dans les formules explicatives. Le même souffle moral anime les deux théologies qui protestent également contre le déterminisme gnostique. Mais l'esprit général et la méthode diffèrent absolument. L'idéalisme mystique, plein de hardiesse spéculative, des Clément et des Origène est remplacé par un réalisme fougueux qui craint de perdre terre et montre une forte tendance à tout matérialiser. La devise de l'école de Carthage, ou pour mieux

[1] A part les œuvres de Tertullien, que je cite d'après l'édition de Leipzig (Léopold. curante, 1839), et les ouvrages généraux sur l'histoire du dogme, déjà cités, je signale l'*Antignosticus*, de Neander (Berlin, 1849). Voir aussi les articles de M. Réville dans la *Revue de Théologie*, de Strasbourg (années 1857, 1858).

dire de son illustre fondateur, est ce mot spirituel appliqué aux quintessences du parfait amour : « Epaississez la religion ! » La métaphysique subtile et brillante des grands Alexandrins n'est qu'un nuage sans corps pour Tertullien ; comme Thomas, il veut toucher de ses mains la vérité et la voir de ses yeux. Si je n'ai palpé le divin, semble-t-il dire, il n'existe pas pour moi. De là ce besoin d'une autorité extérieure, tangible en quelque sorte ; de là cette étrange matérialisation et de Dieu et de l'âme ; de là cette notion grossière de la régénération baptismale et cette doctrine fanatique des choses finales qui sont les traits caractéristiques de la théologie de Tertullien. Ces graves défauts ont contribué à grandir son influence à l'époque suivante, si déchue du spiritualisme élevé du christianisme primitif. Ils sont rachetés par un profond sérieux, une séve religieuse intarissable, et relevés par l'incomparable éloquence qui colore et enflamme les pensées. Sur quelques points Tertullien a contribué au développement normal de la doctrine chrétienne ; lui aussi a planté son jalon. Malgré son adhésion au montanisme, il est demeuré la plus grande influence théologique de l'Eglise occidentale du troisième siècle, parce que ses vues spéciales ne portaient que sur des idées secondaires et que la tendance générale de son système était en parfaite harmonie avec son temps. Il a toujours pensé et écrit avec l'emportement d'une réaction violente, se jetant ou plutôt se précipitant sans cesse à l'extrémité opposée de la gnose. Le titre de son traité de controverse le plus célèbre peut s'appliquer à son système entier. *Contra Marcionem,*

c'est tout Tertullien. Il n'a pas d'autre méthode que de prendre le contre-pied de ses adversaires. Le gnosticisme se plaît à la spéculation pure, se joue des textes et des traditions. Tertullien exaltera sans mesure l'autorité du passé et fera de l'antiquité en religion la maîtresse de la vérité. Le gnosticisme repose sur le dualisme et aboutit au docétisme. Tertullien rendra la vie corporelle inséparable de la vie spirituelle à tous les degrés de l'être, même à l'échelon supérieur, et exaltera à ce point de vue la chair qu'il cherchera pourtant à anéantir par l'ascétisme. La gnose abaisse et méprise le judaïsme. Tertullien élèvera si haut l'Ancien Testament que la différence entre la loi et l'Evangile ne sera plus que faiblement marquée. C'est donc avec justice que Neander l'a nommé l'antignostique; c'est sa force, car c'est sa passion, mais c'est aussi sa faiblesse. Il est dangereux de ne plus considérer la vérité en soi, mais seulement sous une préoccupation de polémique.

Tout dans la théologie de Tertullien en revient à chercher non pas l'idée, mais le fait lui-même; il y ramène incessamment comme un avocat opiniâtre dans le grand procès doctrinal qui se plaide devant la chrétienté. C'est la réalité qu'il veut uniquement, se souciant fort peu des explications. Cette tendance s'accuse déjà dans la question de méthode, alors qu'il s'agit de savoir à quelles sources nous puiserons la vérité. Arrière la philosophie, le raisonnement! Prenons pour guide la nature qui est pour nous la première réalité, mais prenons-la telle qu'elle est au sortir des mains de Dieu, avant qu elle ait été déformée, transformée par la civilisation et ses

impurs raffinements. Il n'y a rien de plus beau et de plus divin que l'ordre naturel primitif. Aussi l'œuvre du Christ consiste-t-elle uniquement à la rétablir, à la restaurer[1]. La fin des temps nous ramènera au commencement, comme un cercle qui s'achève. Le Rédempteur est l'alpha et l'oméga; c'est-à-dire que le dernier mot de l'histoire religieuse est identique au premier. Interrogeons donc la nature, soit dans le monde extérieur, soit dans notre âme, mais en remontant par delà la culture et la science qui l'ont plus ou moins faussée. C'est une Bible divine, mais qui a été interpolée par Satan[2]. Tachons de lire le texte primitif dans la fleur des champs ou dans le sentiment naïf du cœur humain, dans la fraîcheur de l'ignorance. La divine nature nous parlera par l'une et l'autre voix et nous annoncera le vrai Dieu qui a créé la matière comme l'esprit et veut nous relever par le Sauveur. « Le genre humain dans son ensemble connaît le Dieu de Moïse, bien qu'il ne connaisse ni Moïse ni son livre. L'âme est plus ancienne que la philosophie; la conscience est le don primitif que Dieu lui a fait. Jamais Dieu n'a été caché, jamais Dieu ne s'est dérobé, il est toujours compris, entendu, contemplé par quiconque ne se détourne pas de lui. Dieu a pour témoignage tout ce que nous sommes et tout ce qui nous entoure[3]. » La vraie nature est une divine réalité. Donc plus nous remonterons à cette vraie nature

[1] « In Christo omnia revocantur ad initium. » (Tertullianus. *De monogam.*, c. 5.)
[2] « Diabolo, interpolatore naturæ. » (*De cultu femin.*, I, 8.)
[3] « Ante anima quam prophetia. Habet Deus testimonia, totum hoc quod sumus et in quo sumus. » (*Adv. Marc.*, I, 10.)

par delà tout ce qui l'a surchargée, plus nous parviendrons à la ressaisir dans sa condition primitive, plus aussi nous nous rapprocherons du divin. Il s'ensuit que l'antiquité est en soi une preuve de vérité. Tout ce qui est antérieur est la règle de ce qui le suit[1]. Qu'est-ce qu'un Dieu nouveau, sinon un faux Dieu[2]? Dans toutes choses la vérité précède son image; l'imitation est postérieure à la réalité[3]. Il serait donc absurde de prétendre que l'hérésie est antérieure à la bonne doctrine. A l'examiner de près, l'Evangile n'est pas une nouveauté, il ne l'est que dans la forme définitive qu'il a donnée à la religion, mais ses doctrines essentielles se retrouvent dans les plus anciennes traditions du genre humain. Il n'y a point eu de coup de théâtre comme le prétend Marcion pour lequel tout a été subit. « Rien de ce qui vient de Dieu n'est subit, parce que tout rentre dans un plan bien ordonné[4]. »

La chaîne des révélations a déroulé ses anneaux parfaitement liés les uns aux autres dans le cours des temps; on retrouve un principe de continuité dans l'évolution religieuse depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ. En réalité c'est une seule et même religion qui se développe toujours identique à elle-même : aussi peut-on invoquer l'antiquité comme son premier titre à notre confiance. Il est étrange de voir Tertullien insister

[1] « Omnis res anterior posteriori regulam præministravit. » (*Adv. Marc.*, I, 9.)

[2] « Quid Deus novus nisi falsus? » (*Id.*, 8.)

[3] « In omnibus veritas imaginem antecedit. » (*De præscript.*, 29.)

[4] « Nihil a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum. » (*Adv. Marc.*, III, 2.)

comme il le fait sur la continuité de l'idée religieuse, quand on connaît sa manière ordinaire de penser et d'écrire, car il se plaît à heurter les antithèses et semble ne coudre le vêtement nouveau de l'Evangile au vêtement ancien de la nature que pour mettre en pièces le second par le premier.

L'Ecriture sainte est la plus ancienne tradition religieuse dans l'ordre des révélations. De là l'inébranlable confiance qu'elle doit nous inspirer : « Moïse a vécu neuf cents ans avant Saturne; à bien plus forte raison a-t-il précédé toute sa descendance; il est donc incontestablement plus divin, lui qui raconte les errements du genre humain depuis l'origine du monde, désignant chaque naissance, chaque nom, chaque époque et prouvant la divinité de son œuvre par l'inspiration de sa parole [1]. » Ainsi l'inspiration divine s'ajoute à l'antiquité pour fonder l'autorité des saintes Ecritures. Tertullien conclut à la théopneustie absolue. » Nos saintes lettres, dit-il, sont les paroles mêmes ou les lettres de Dieu [2]. » Un même esprit divin conduit Moïse et saint Paul [3]. Le Saint-Esprit a constitué son Ecriture de telle sorte qu'elle nous apprend le développement et l'origine des choses [4]. Dans son *Apologie*, Tertullien rattache étroitement l'autorité des Ecritures à celle de la nature et de la conscience. Après avoir invoqué le témoignage de la conscience naturellement chrétienne, il ajoute : « Dieu a

[1] « Multo antiquior Moyses etiam Saturno. » (*De anima*, 28.)

[2] « Inspice Dei voces, litteras nostras. » (*Apol.*, 31.) « Dei litteras. » (*De anima*, 2.)

[3] *De oratione*, 17.

[4] *Adv. Hermog.*, 22.

voulu que nous pénétrions plus complétement et plus profondément son plan et ses volontés : aussi a-t-il ajouté à la nature l'instrument de la littérature [1]. Il a envoyé dès l'origine des hommes dignes par leur justice et leur innocence de le connaître et de le révéler, qui ont été inondés de son esprit divin. Les paroles comme les miracles qu'accomplissaient ces hommes pour fonder la foi à la Divinité demeurent dans les lettres sacrées comme dans un trésor ouvert à tous. La première autorité du livre lui est conférée par sa haute antiquité [2]. » Le dernier des prophètes a cessé de parler quand a paru le premier des philosophes grecs. Ceux-ci ont eu connaissance des saintes lettres hébraïques comme on peut s'en convaincre par leurs écrits, car l'erreur elle-même est faite des matériaux de la vérité [3]. Tertullien reconnaît bien que le caractère miraculeux des livres sacrés qui éclate dans leur partie prophétique les marque d'un sceau plus divin encore que la simple antiquité. Cependant à tout prendre c'est sur cette dernière preuve qu'il insiste davantage. Toute cette théorie de l'inspiration est assez contradictoire. D'une part nous avons l'absolue théopneustie, les mots même du Saint-Esprit, bien qu'aucune différence ne soit établie entre la parole vivante du prophète et sa parole écrite. — D'une autre part, cette inspiration littérale n'établit pas entre la Bible de la révélation historique et la Bible de la nature et de la conscience une différence radicale, puisque la première

[1] « Instrumentum adjecit litteraturæ. » (*Apol.*, 18.)
[2] *Id.*
[3] « Omnia adversus veritatem de veritate constructa sunt. » (*Id.*, 47.)

n'est que le complément de la seconde. Le divin dans l'ordre surnaturel n'est pas opposé au divin dans l'ordre naturel, — ou plutôt tout en revient à la vraie nature, soit que nous la retrouvions dans le monde et dans le cœur humain, soit qu'elle soit rétablie parla révélation. Tertullien veut toujours remonter au divin primitif, à la réalité non faussée. De là le rôle prépondérant qu'il accorde à l'antiquité comme critère de la vérité. Ses idées sur la canonicité ne sont pas plus précises que celles de ses contemporains; elles sont flottantes et indécises[1].

Sous l'empire des mêmes préoccupations il est conduit à formuler une doctrine de la tradition tellement étroite qu'elle a eu pour résultat, malgré ses protestations ultérieures, de préparer le triomphe de la hiérarchie. Son traité *des prescriptions* est le plus signalé service qui ait jamais été rendu au despotisme religieux. Le titre de cet écrit est emprunté à la langue du barreau; l'ancien avocat de Carthage veut appliquer au grand débat sur la religion le procédé commode qui coupe court aux affaires judiciaires, quand elles se prolongent au delà des bornes. Rien n'est plus légitime dans la sphère des intérêts inférieurs réglés par une justice toujours relative et bornée. Il n'en est plus de même quand il s'agit de la vérité éternelle; là nulle prescription n'est admissible, — nulle bouche ne doit être fermée, nul esprit arrêté dans sa recherche. Il ne

[1] Tertullien cite comme inspirés le livre d'Hénoc (*De idolat.*, 4; *De cultu femin.*, I, 3), les livres sybillins (*Ad nation.*, II, 42), le *Pastor* d'Hermas (*De orat.*, 12.) Il ne cite ni l'épître de Jacques, ni les lettres de Pierre, ni les petites épîtres de Jean.

faut pas reprocher à Tertullien d'être inconséquent avec lui-même, parce qu'après avoir reconnu plus qu'aucun autre docteur l'autorité de la conscience, il veut nous courber sous le joug de la tradition et nous interdire la recherche. Là encore il est fidèle à son principe sur la conformité de la vérité à la nature primitive des choses. Ce qui pour lui est primitif et naturel, c'est l'assentiment spontané de l'âme à la vérité évangélique consignée dans les lettres saintes. Tout ce qui dépasse cet assentiment, toute tentative de spéculation nous fait sortir de l'ordre vraiment naturel. Il redit avec le livre des Proverbes, mais dans un sens exclusif, que Dieu a fait l'homme droit et qu'il cherche beaucoup de discours. Le cœur droit, c'est la conscience naturellement chrétienne adorant le Dieu de la Bible. Les discours multiples, c'est le raisonnement, la philosophie s'appliquant aux divines réalités pour les dissoudre. Le traité *des prescriptions* se concilie donc très-bien avec son sublime traité sur le témoignage de l'âme. Ce que Tertullien veut interdire à tout prix, c'est l'examen approfondi de la vérité religieuse. — S'il nous est dit : Cherchez et vous trouverez, ce commandement ne s'applique qu'à la période qui précède la formation de la foi[1]. Jésus a prononcé cette parole au début de son ministère, avant qu'il eût établi victorieusement sa divinité. Le même précepte s'applique également aux païens qui, dans leur profonde ignorance, ne peuvent connaître le Christ de prime abord. Mais le maître n'a

[1] *De præscript.*, 8.

pas voulu nous convier à une recherche indéfinie, il faut que nous cherchions jusqu'à ce que nous ayons trouvé, puis nous contenter de la foi qui nous suffit désormais[1]; nous n'avons plus qu'à conserver notre trésor. « Quiconque croit a trouvé; quiconque cherche n'a pas encore trouvé, ou bien il a perdu ce qu'il avait obtenu[2]. » En heurtant toujours à la porte on montre qu'elle ne s'est pas encore ouverte pour nous. Il n'est permis de chercher que dans l'enceinte de la vérité; la femme de la parabole n'allait pas querir sa drachme perdue hors de sa maison[3]. Restons donc chez nous en quelque sorte et ne nous fions qu'aux nôtres; ne sortons pas de la règle de foi qui nous a été transmise par l'Eglise. Cette règle posée par le Christ lui-même ne peut soulever de discussions, si ce n'est de la part des hérétiques et pour accroître leur nombre[4]; qu'on se garde de la discuter ou de la creuser, même par un examen approfondi des saintes Ecritures, car ce serait sacrifier à la curiosité, qui doit céder à la foi comme l'amour de la gloire au salut. « Ne rien savoir hors de la règle, c'est tout savoir[5]. »

La question de l'autorité souveraine des Ecritures invoquée par les hérétiques contre la foi traditionnelle ne laissait pas que d'être grave. Tertullien l'aborde avec une grande franchise, ne reculant pas devant les conséquences rigoureuses de ses principes. Il est parfaite-

[1] « Quærendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris. » (*De præscript.*, 9.)

[2] « Nemo quærit, nisi qui aut non habuit, aut perdidit. » (*Id.*, 4.)

[3] « Intra tectum suum. » (*Id.*, 12.)

[4] *Id.*, 13.

[5] « Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. » (*Id.*, 14.)

ment fondé à reprocher à ses adversaires qu'ils se jouent en définitive de ces livres sacrés dont il leur plaît de se faire un bouclier, car ils en rejettent tout ce qui ne leur convient pas de la façon la plus arbitraire. Au lieu d'invoquer les principes d'une saine critique tout ensemble religieuse et scientifique, Tertullien déclare qu'on peut trouver tout ce qu'on veut dans les Ecritures et qu'elles se prêtent à tous les caprices de l'interprétation [1]; aussi faut-il les étudier à la clarté de la saine doctrine exprimée dans la règle de foi [2]. C'était singulièrement rabaisser le livre divin que de prétendre que par lui-même il ne suffit pas à se faire comprendre, même quand on le prend avec bonne foi dans son sens général, dans son esprit et non dans sa lettre morte. Après tout, la règle de foi elle-même n'était-elle pas susceptible comme tout langage humain d'interprétations bizarres? S'il faut une autorité extérieure pour fixer le sens des Ecritures, il en faut une également pour la tradition de l'Eglise et ainsi la base solide n'est nulle part.

Tertullien cherche à rapporter à Jésus-Christ lui-même l'autorité religieuse par sa théorie de l'apostolat; il y voit le mandataire direct et infaillible du maître qui lui a transmis la vraie doctrine. Les apôtres ont non-seulement écrit des livres, mais fondé des Eglises. Celles ci ont seules conservé le bon dépôt, et elles constituent cette catholicité qui n'a pas pour lien une organisation extérieure, mais simplement l'amour frater-

[1] *De prescript.*, 39.
[2] « Ubi apparuerit esse veritatem disciplinæ et fidei christianæ, illic, erit veritas scripturarum. » (*Id.*, 19.)

nel et l'unité de la foi, telle qu'elle ressort de la règle qui en est l'expression invariable et universelle [1]. L'infaillibilité apostolique, garantie par le miracle [2], n'est point affaiblie par telle ou telle erreur de conduite, comme celle que saint Paul a reprochée à saint Pierre dans la ville d'Antioche, car cette erreur ne rejaillissait en rien sur la doctrine elle-même [3]. Le langage de l'Apôtre des gentils, quand il remet le bon dépôt à Timothée [4], est une sûre garantie de la transmission de la vérité dans les Eglises vraiment apostoliques, qui sont comme les mères de toutes les autres [5]. L'Esprit-Saint, venu du Christ, les a gardées de s'écarter de l'enseignement des premiers témoins [6]. Voulons-nous donc posséder l'indiscutable vérité, adressons-nous à ces Eglises. Le christianisme occidental a sous la main, en quelque sorte, la grande Eglise de Rome, qui n'a d'autre avantage pour lui que d'être la seule à sa portée, car elle ne l'emporte nullement sur celles de l'Orient, qui peuvent faire remonter leur institution à des apôtres [7]. Voilà le sûr moyen de ne pas se tromper, et d'avoir le sens véritable des Ecritures en coupant court à toute recherche périlleuse et à toute dispute.

Qu'on se garde bien de prétendre que cette tradi-

[1] *De præscript.*, 20.
[2] *Id.*, 30.
[3] *Id.*, 23.
[4] *Id.*, 25.
[5] « Ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei. » (*Id.*) « Sine dubio tenentem quod Ecclesiæ ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. » (*Id.*, 21.)
[6] *Id.*, 28.
[7] « Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est. » (*Id.*, 36.)

tion soit insuffisante, sous prétexte que Jésus-Christ n'aurait pas tout révélé à ses apôtres, ou que ceux-ci auraient gardé par devers eux quelque doctrine cachée[1]. Ce courant souterrain de la tradition n'existe pas; elle est tout entière dans la règle de foi. Là est la tradition vraiment antique; le bon grain a été semé avant l'ivraie, l'hérésie a pu entrer dans le champ et y déposer les germes de l'erreur, mais elle n'est pas le premier occupant, et les usurpations ont été d'avance dénoncées par les apôtres, qui l'ont clairement stigmatisée [2]. Le champ est aux Eglises fondées par les premiers disciples du Christ, et à toutes celles qui, par la consanguinité de la doctrine, font corps avec elles[3]. Les faux docteurs oseront-ils opposer leurs prescriptions aux nôtres? Nous sommes en tout leurs prédécesseurs; ils ne viennent qu'après nous [4]. Nous tenons notre titre de propriété des apôtres qui approuvent notre doctrine, autant qu'ils condamnent celles qui leur sont contraires. Ainsi le juge du combat n'est pas le livre divin, qui peut être interprété diversement; les chrétiens ne doivent pas permettre aux hérétiques de l'invoquer pour les provoquer à la dispute. C'est sans les Ecritures que l'Eglise les convainc qu'ils n'y ont ni part, ni droit; elle s'appuie sur l'autorité de Jésus-Christ, qui se confond avec celle des apôtres, et se retrouve dans la foi commune aux Eglises fondées par eux. Aussi est-elle fondée à demander à ces intrus de

[1] *De præscript.*, 22.
[2] *Id.*, 33.
[3] « Pro consanguinitate doctrinæ. » (*Id.*, 32.)
[4] « Posterior nostra res non est, imo omnibus prior est. » (*Id.*, 35.)

quel droit ils coupent sa forêt, détruisent ses canaux et déplacent ses bornes. « C'est mon bien, peut-elle dire, mon antique possession; mes titres remontent à ceux-là même à qui il appartenait primitivement. Je suis l'héritière des apôtres. Je possède conformément à leur testament; je remplis les conditions testimoniales. Quant à vous, ils vous ont répudiés et déshérités comme étrangers et ennemis[1]. » Il n'était pas possible de formuler la prescription avec plus de rigueur.

Essayons de dégager de ce traité si remarquable, et qui a exercé une si grande influence sur la formation de l'autorité ecclésiastique, les points de doctrine qui en résultent avec netteté. L'autorité décisive n'appartient pas à l'Ecriture sainte, mais à la tradition unanime des Eglises apostoliques, qui est l'expression authentique de l'enseignement des apôtres résumée dans la règle de foi. Cette tradition est complète; il n'y a rien à y ajouter, rien à en retrancher. L'Eglise n'a donc aucun mandat pour enrichir ou interpréter cette tradition, car elle vient directement du Christ par ses apôtres. Les Eglises apostoliques n'ont de supériorité sur les autres que comme sources d'informations ; elles sont en quelque sorte les dépositaires des saintes archives qui doivent demeurer immuables dans leurs mains. On se tromperait grandement en assimilant la théorie de Tertullien au système ecclésiastique, qui ne se contente pas de faire de l'Eglise le dépositaire de la vraie doctrine apostolique, mais qui la constitue en autorité active,

[1] « Extranei et inimici. » (*De præscript.*, 37.)

prenant des décisions doctrinales et les imposant d'office. Pour Tertullien, l'apostolat primitif parle par l'Eglise, comme il a parlé quand ses représentants prêchaient l'Evangile au monde. Je sais bien qu'une fois devenu Montaniste, il a cru au développement constant de la révélation et à la continuité de l'inspiration. Ceux qui l'ont condamné n'en ont pas moins beaucoup profité de sa double erreur; ils ont combiné les deux idées qui s'étaient succédé dans son esprit, bien que la seconde en ait chassé la première. L'Eglise ultérieure accepta l'autorité de la règle de foi; mais elle admit également sa propre inspiration pour l'interpréter, et bientôt pour l'accroître. On comprend la gravité d'une pareille synthèse pour la formation du système autoritaire. En ce qui concerne la constitution de l'Eglise, Tertullien, même avant son accession au montanisme, n'a rien formulé qui tendît à la hiérarchie. La catholicité, telle qu'il la présente, est une société toute morale sans lien officiel. Il n'a point, comme Irénée, consacré le pouvoir épiscopal contre lequel il a dirigé plus tard de si vives attaques. Il ne s'est nulle part expliqué sur la manière dont la règle de foi a été élaborée; il ne sort pas du droit historique par la filiation des Eglises apostoliques; il ne donne point de gardiens à cette tradition, qui demeure le grand pouvoir doctrinal dans l'Eglise. Evidemment, c'est une lacune au point de vue où il s'est placé; elle sera nécessairement comblée, ou plutôt elle l'était d'avance par Irénée, qui avait fait de l'épiscopat la vraie succession apostolique. Tertullien n'obéit point à une tendance hié-

rarchique, mais purement et simplement à son désir de conjurer les dangers de la spéculation, de tourner au plus court dans l'examen de la vérité. Voilà pourquoi il veut tout ramener à la question d'antiquité; elle se confond, pour lui, avec la vraie nature des choses que nous ne retrouvons qu'à l'origine des institutions. Tout en prévoyant les conséquences qui résulteront des principes qu'il a posés, ne les lui imputons pas directement, et constatons que, dans ce problème de l'autorité religieuse, il n'a pas cessé d'être fidèle à la tendance essentiellement réaliste de son système. La manière, à coup sûr individuelle et originale dont il va interpréter la règle de la croyance, montrera combien il est impossible de s'en tenir à l'acceptation en bloc d'une orthodoxie quelconque, car son fougueux défenseur n'a pu s'empêcher de la marquer de sa propre empreinte.

Abordons la théologie proprement dite de Tertullien. Nous n'insisterons que sur les points où s'accuse sa tendance particulière. « Le Dieu que nous adorons, dit-il, est un [1]. » Rien ne peut lui être égalé, sinon, il y aurait un autre absolu que lui, ce qui est contradictoire, car l'absolu est nécessairement unique. Si Dieu n'est pas un, il n'est pas. Supposer un second Dieu, c'est donc nier la Divinité [2]. Il est invisible, incompréhensible, au-dessus de toute appréciation, à moins qu'il ne se révèle [3]. Il est éternel, n'ayant ni commencement, ni fin; il est aussi tout-puissant [4]. Il est souverainement

[1] *Apol.*, 17.
[2] « Duo summa, quomodo consistent? » (*Adv. Marc.*, I, 3.)
[3] *Apol.*, 17.
[4] « In æternitate constitutum, innatum. » (*Adv. Marc.*, I, 3.)

sage et souverainement libre [1]. Craignant par-dessus tout de voir s'évaporer la substance divine dans l'idéalisme pur, il n'hésite pas à admettre que le Dieu invisible et ineffable a un corps. L'esprit pur est pour lui le vide. Or, la substance divine est la réalité suprême. Donc Dieu, tout spirituel qu'il est, a un corps qui est comme la forme de son esprit; c'est pourquoi l'homme a pu être créé à son image [2]. La bonté et la justice sont les grands attributs moraux de la Divinité, et c'est à tort qu'on les oppose comme une antithèse irréductible. Dieu est essentiellement amour ou bonté; il manifeste en tout temps cette bonté, mais toujours conformément à la raison; la justice en est le fondement. » La bonté précède la justice; la première est la nature même de Dieu; la sévérité ne se manifeste qu'occasionnellement quand le mal se produit [3]. » La bonté cesserait d'être bonté, si elle manquait à la justice. Ces deux grands attributs se sont manifestés dans la création, car si la bonté a produit le monde, c'est la justice qui y a établi la mesure et la règle [4]. Tertullien retrouve la justice dans les lois naturelles d'après lesquelles la lumière a été séparée des ténèbres, la terre du ciel, les eaux inférieures des eaux supérieures, et jusque dans la distinction des sexes. Elle a ainsi une première application dans le monde physique, avant de se réaliser dans l'ordre moral. Elle est de-

[1] *Adv. Marc.*, III, 5. « Nulla vis aderit illi. » (*Adv. Hermog.*, 17.)

[2] « Quis enim negabit Deum corpus esse? » (*Adv. Praxeam*, 7.)

[3] « Prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam. » (*Adv. Marc.*, II, 11; comp. *Id.*, I, 23.)

[4] « Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. » (*Adv. Marc.*, II, 12.)

venue courroux et châtiment en face du péché [1]. Cette pensée est très-grande; Dieu est amour, mais l'amour est saint et condamne son contraire. Il n'y a pas d'autre conciliation entre la justice et la bonté, car tant qu'on n'y voit que des attributs opposés, et qu'on en fait des espèces d'entités qui doivent traiter comme des puissances dont les intérêts diffèrent, on ne sort pas du dualisme. Les théologiens d'Alexandrie avaient bien affirmé l'unité foncière et essentielle des deux attributs, en disant que la bonté est sainte; mais ils n'avaient pas suffisamment sauvegardé le droit de Dieu. Tertullien a été plus précis sur ce point. Malheureusement, il a poussé beaucoup trop loin l'assimilation entre la justice de Dieu et la colère de l'homme, en se fondant sur l'analogie qui doit exister entre l'image et son prototype. Nous ne ressemblons pas seulement à Dieu dans la partie rationnelle de notre être, mais encore dans la partie affective et passionnée. Il est nécessaire que Dieu éprouve tous les sentiments qui peuvent être motivés par nos actes : la colère contre les scélérats, l'amertume contre les ingrats, l'envie contre les orgueilleux, en un mot tout ce que méritent les méchants, au même titre qu'il éprouvera la miséricorde pour les âmes égarées, et ressentira tout ce qui convient aux bons [2]. C'est toujours la même crainte de voir s'évaporer les sentiments comme les idées. Tertullien s'imagine que la justice et la sévérité de Dieu n'ont de réalité

[1] *De anima*, 16; *Ad. Marc.*, I. 26.
[2] « Iram propter sceleetos et bilem propter ingratos et æmulationem propter superbos. » (*Adv. Marc.*, II, 16.)

que si elles ressemblent aux mouvements passionnés de nos cœurs.

Malgré sa vive répugnance pour la métaphysique, il ne peut s'y dérober, quand il aborde le point le plus obscur de l'ontologie divine, je veux dire ce grave problème de la trinité, si discuté de son temps, et qui, dans l'absence d'une théorie officielle et imposée, provoquait nécessairement la subtilité de l'esprit [1]. Il devait concilier la règle de foi, très-positive sur la préexistence et la divinité du Verbe, avec les données d'un monothéisme tranché, qui était le besoin impérieux de la conscience chrétienne. Le succès du monarchisme unitaire de Praxéas n'était pas dû à une autre cause. En présence d'une telle situation des esprits dont il sentait tout le péril, Tertullien n'a pas eu recours au procédé commode et sommaire de la prescription; il a discuté, et s'est efforcé de vaincre l'erreur en donnant satisfaction à la part de vérité qu'elle pouvait contenir. S'il n'a pas trouvé la solution définitive, il a du moins contribué à la préparer par un développement nouveau et fécond de la doctrine de la trinité. Il commence par reconnaître hautement, comme nous l'avons vu, l'unité de Dieu; l'absolu ne comporte pas la dualité. « Il est seul, dit-il; il n'y a rien en dehors de lui. Cependant, il n'était pas absolument seul; il avait avec lui et en lui-même la raison, car Dieu est un Dieu rationnel; ce qui est en lui, en tout premier lieu, c'est la raison, qui est le sens qu'il a de lui-même. Nous reconnaissons en elle le Verbe des

[1] Toute la christologie de Tertullien se trouve dans ses traités *Adv. Praxeam* et *De carne Christi.*

Grecs[1]. » Pourtant, elle n'est pas personnelle, et elle se distingue de la parole proprement dite comme dans l'homme la pensée précède le langage articulé. Dieu est donc raison avant d'être parole. La première est la substance de la seconde, le fond caché d'où elle jaillira. Il y a, du reste, identité d'essence entre la raison et la parole. « Lors même que Dieu n'avait pas encore émis sa parole, il l'avait en lui-même, dans sa raison, car il pensait et réglait silencieusement ce qu'il devait dire bientôt par sa parole[2]. » Ces termes sont clairs : Tertullien, pas plus que Justin et Athénagore, n'a admis la préexistence éternelle et personnelle du Verbe. Il n'y voit, avant la création, qu'une pensée divine. Il y a plus, cette pensée n'est pas avant toute chose la conscience que Dieu a de lui-même; non, c'est l'éternelle idée de la création, car, comme il vient de nous le dire, Dieu pense ce qu'il va prononcer par sa parole. Or, ce divin discours, plein d'être comme tout ce qui vient de lui, c'est le monde, et principalement ce qui est le but, la fin dernière de la création, la créature morale qui, pour nous et dans notre sphère, n'est autre que l'homme. Ce n'est pas sans doute que le Verbe de Dieu se confonde avec le monde; Il en est l'auteur, il est l'organe du pouvoir créateur, une vraie personne divine; mais il n'en demeure pas

[1] « Ante omnia Deus erat solus, ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. Hunc Græci λόγον dicunt. » (*Adv. Prax.*, 5.)

[2] « Cum rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus, etiam ante principium. Etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quæ per sermonem mox erat dicturus. » (*Id.*)

moins qu'il n'existe qu'en vue du monde, et que comme le prototype de la créature morale. Il se produit bien une évolution dans le sein de la Divinité ou de l'absolu, mais elle n'est pas uniquement destinée à la pleine réalisation de la Divinité, si on peut ainsi dire. Si Dieu demeurait seul, il n'en aurait nul besoin ; l'évolution est amenée par la nécessité de la création. En d'autres termes, l'unité ne devient trinité qu'à cause du monde; voilà la grande imperfection de la théologie de Tertullien, comme de la plupart de ses contemporains. Il lui a donné tout son relief, en quelque sorte, par la vigueur de son langage.

Quand Dieu a voulu produire le monde avec toutes ses catégories d'êtres, il a émis sa Parole; nous reconnaissons en elle cette Sagesse des Proverbes qui s'écrie : « Le Seigneur m'a créée dès le commencement de ses voies pour accomplir ses œuvres, avant qu'il eût fait la terre[1]. » La parole intérieure est devenue extérieure; elle a eu son mode, sa forme, quand Dieu a dit : « Que la lumière soit[2]. » Voilà la nativité parfaite du Verbe qui procède de Dieu. Ce Verbe, Tertullien l'appelle le Fils premier-né de Dieu; il sort ainsi de l'abstraction philosophique, et il insiste sur le côté religieux de ce grave et difficile problème. Le Verbe procédant du Père a été le Fils premier-né, unique, seul engendré de Dieu, sortant de son cœur même. Rien de vide et de vain ne

[1] « Ut primum Deus voluit ea quæ cum Sophiæ ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, ut per ipsum fierent universa. » (*Adv. Prax.*, 6.)

[2] « Tunc sermo speciem et ornatum suum, sumit, cum dicit Deus : fiat lux. » (*Id.*, 7.)

saurait émaner de Dieu, comme si lui-même pouvait être assimilé à ce qui est vide et vain. Il s'ensuit que ce Verbe est substantiel à l'image du Père, et qu'il participe à la réalité divine, laquelle est inséparable de la corporalité [1]. Cette production du Verbe peut bien s'appeler émanation, pourvu qu'on dégage ce mot du sens que lui donne l'hérésie valentinienne, pour laquelle l'Eon est séparé du principe dont il émane, et n'en conserve plus qu'un reflet affaibli [2].

Pour Tertullien, au contraire, le Verbe demeure absolument uni au Père. Seul il le connaît, le révèle, et nous montre tout ce qu'il a vu et entendu auprès de lui. Il est avec le Père, et ne s'en sépare jamais. Voilà l'émanation selon la vérité. Le Fils émane du Père comme le fruit de la racine, le fleuve de la source, le rayon du soleil [3]. C'est dans ce sens qu'il faut admettre la dualité divine. La racine et le fruit sont bien deux choses, mais étroitement unies; nous distinguons entre la source et le fleuve, bien qu'ils soient indivisibles. Ainsi on arrive à la dualité comme on peut arriver à la triplicité. « La pensée éternelle est dans le Père; la Parole l'exprime dans la création, et l'Esprit amène tout à la perfection. L'Esprit émane de l'Esprit, Dieu émane de Dieu comme la lumière de la lumière. Ce qui est sorti de Dieu est Dieu ou Fils de Dieu, et les deux sont un [4]. »

[1] *Adv. Prax.*, 7.
[2] *Id.*, 8.
[3] « Protulit Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. » (*Id.*)
[4] « Ita de Spiritu Spiritus et de Deo Deus. Quod de Deo perfectum est, Deus est et Dei Filius et unus ambo. » (*Apol.*, 21.)

L'être divin n'est pas multiple au point de vue du nombre, mais du mode d'action ; il comprend non plusieurs états, mais plusieurs degrés[1]. Après le soleil, nous avons le rayon, et après le rayon, le reflet ; de même après le Père, nous avons le Fils, et après le Fils, le Saint-Esprit; mais les mêmes attributs appartiennent aux trois personnes.

La doctrine du Saint-Esprit n'est pas claire chez Tertullien. Il est certain qu'il reconnaît sa personnalité aussi bien que celle du Verbe; mais cette personnalité a aussi une date. L'Esprit se confond avec le Verbe jusqu'à l'ascension, de même que le Verbe lui-même s'était confondu avec le Père jusqu'à la création. Le Fils, en remontant au ciel, le donne à l'Eglise comme le troisième nom de la Divinité[2]. C'est ainsi que la Trinité descend du Père par des degrés étroitement rattachés et enchaînés les uns aux autres, sans porter aucune atteinte à la monarchie divine[3]. Tertullien l'appelle trinité *économique*, c'est-à-dire successive, comme les économies judaïque et chrétienne, qui ont été sur la terre, en quelque sorte, le mouvement ou l'évolution de la pensée divine. L'évolution est transportée dans la

[1] « Alterum non numero, gradu. » (*Id.*)

[2] « Paracletum a Patre se postulaturum cum ascendisset ad Patrem, et missurum repromittit, et quidem alium. (*Adv. Prax.*, 25.) Spiritum sanctum tertium nomen divinitatis effudit. » (*Id.*, 30.) Voir Réville, articles cités p. 127, 128. Voir aussi sur l'identité première du *Verbe* et de l'*Esprit* dans le traité *Adv. Hermog.*, IV, où l'Esprit porte le nom de Sagesse, comme le Verbe impersonnel : *Sophia Spiritus*. « Spiritus sermoni inerat. » (*Adv. Prax.*, 7.)

[3] « Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiæ nihil obstrepit, et οἰκονομίας statum protegit. » (*Adv. Prax.*, 8.)

sphère céleste. On ne peut plus revendiquer l'éternité pour la Trinité comprise de cette manière. « Il y a eu un temps, dit nettement Tertullien, où le Fils n'était pas[1]. »

De ce principe découle la subordination la plus tranchée du Fils et du Saint-Esprit vis-à-vis du Père dans l'identité de nature. « Le Père est la totalité de la substance; le Fils en est une dérivation et une portion ainsi qu'il l'a déclaré, en disant : Le Père est plus grand que moi! Le Père ne se confond pas avec le Fils; car il est plus grand que lui; autre est celui qui engendre et celui qui est engendré, autre est celui qui envoie et celui qui est envoyé[2]. » Cette même subordination se retrouve dans la relation de l'Esprit-Saint avec le Fils et avec le Père. Il n'y a nul moyen désormais d'absorber les personnes divines les unes dans les autres, comme si le Fils n'était qu'un autre nom du Père. Non, le Père n'est Père que parce qu'il a le Fils. Cette distinction des personnes n'enlève rien à la divinité du Fils; nous l'appelons Dieu comme nous appelons le rayon soleil. C'est grâce à cette subordination que le divin a pu sortir de sa transcendance. Le Père est invisible à cause de la plénitude de sa majesté, il ne saurait se manifester directement, ni s'abaisser jusqu'à nous. Le Fils, c'est le divin accessible, c'est le Dieu qu'on peut entendre et voir, le Dieu qui peut s'abaisser parce qu'il est non le Dieu absolu, mais le Dieu dérivé[3]. Il en est de

[1] « Fuit tempus cum ei Filius non fuit. » (*Adv. Hermog.*, 3.)

[2] « Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio. Pater Filio major. » (*Adv. Prax.*, 7.)

[3] « Invisibilem Patrem intelligamus pro plenitudine majestatis; visi-

lui comme du rayon que nos yeux contemplent sans souffrir, tandis que s'ils fixaient le soleil ils seraient dévorés. Nous supportons la lumière adoucie, amoindrie; nous ne supporterions pas la lumière totale. En outre le Père est impassible; le Fils seul a pu s'exposer aux souffrances d'où devait résulter notre rédemption. Tandis que le fleuve demeure calme à sa source, il est agité dans son cours. C'est toujours la même eau, mais dans des conditions différentes[1]. Ainsi la subordination est la condition même de la révélation. Le Verbe s'est déjà manifesté sous la forme angélique pendant l'ancienne alliance; ces incarnations préliminaires annonçaient et préparaient son abaissement suprême dans la crèche de Bethléhem[2]. C'est le Fils qui descend ici-bas, qui interroge, qui prête des serments. Ainsi demeure intacte la notion de l'absolu, ce que Tertullien appelle l'idée philosophique de Dieu. Tout ce qui s'en écarte est attribué au Fils qui a pu revêtir l'humanité et par elle s'exposer à tous les opprobres[3]. »

Ce n'est pas du reste que l'incarnation soit en elle-même difficile à concevoir au point de vue de l'ontologie divine, car il y a un rapport naturel entre l'homme et le Verbe. Le Verbe est non-seulement son principe, mais encore son type. La création terrestre aspire à l'homme comme à sa fin. Œuvre du Verbe, tirée du néant par lui, elle a eu pour but la splendeur de la ma-

bilem vero Filium agnoscamus pro modulo derivationis. » (*Adv. Prax.*, 14.)

[1] *Id.*, 29.

[2] *Id.*, 16.

[3] *Adv. Marc.*, II, 27.

jesté divine[1]. La matière ne saurait être éternelle, sinon elle participerait à un attribut essentiel de la Divinité[2]. Elle n'est point sortie du sein de Dieu, sinon il se trouverait que l'indivisible a été divisé[3]. Supposer qu'elle est nécessaire, c'est borner l'absolu et lui enlever son indépendance[4]. On invoque à l'appui de la thèse contraire l'existence du mal que l'on veut attribuer à la matière, mais c'est l'absoudre que de le rendre éternel comme Dieu et l'imputer à Dieu même qui aurait déterminé lui-même cette condition de l'être[5]. Le but de la création est la gloire de Dieu, qui du reste ne se sépare pas de la bonté, attribut essentiel de la Divinité. La créature morale est le couronnement de l'œuvre.

Le sommet n'en est pas occupé par l'ange, car il n'a pas reçu l'esprit de Dieu comme l'homme; il est semblable à une flamme de feu[6]. Cependant par une singulière contradiction la liberté lui est attribuée, puisque la chute des démons n'est imputable qu'à eux-mêmes[7]. Le rôle de Satan dans notre déchéance est considérable; il a entraîné après lui l'homme et l'a détourné de ses hautes destinées[8]. Il n'en était pas de plus grande en effet. Il

[1] « Totam molem istam de nihilo expressit, in ornamentum majestatis suæ. » (*Apol.*, 17.)

[2] *Adv. Hermog.*, 4.

[3] *Id.*, 2.

[4] *Id.*, 9.

[5] *Id.*, 10.

[6] « Afflatus Dei, generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt. » (*Adv. Marc.*, II, 8.)

[7] *Apol.*, 22.

[8] « Diabolus ipse sese fecerit, deferendo de Deo. » (*Adv. Marc.*, II, 10.)

avait été formé dans son corps et dans son âme à l'image même du Verbe et comme en vue de l'incarnation. « Le Créateur voyant d'avance que son Fils deviendrait homme a dit : Faisons l'homme à notre image[1]. » L'homme est tout ensemble âme et chair[2], si toutefois on peut établir une distinction tranchée entre les deux portions de son être, puisque son âme a un corps à elle, participant aux conditions de la matière, c'est-à-dire susceptible de souffrance et de jouissance[3]; il se nourrit et remplit un espace plus ou moins grand[4]. L'âme est indivisible et immortelle[5]. La chair n'est pas mauvaise en soi, elle a été pétrie de la main de Dieu comme devant plus tard être le temple de son Verbe[6]. Le divin Phidias y a enchâssé l'âme comme un inestimable joyau[7]; elle sert d'organe à son hôte immortel; aussi doit-elle suivre ses destinées. De là la nécessité de la résurrection, fondée sur un double motif. D'abord la justice divine ne peut laisser la chair sans rétribution après qu'elle a été la complice soit du bien soit du mal pendant la vie terrestre[8]. En second lieu la miséricorde infinie veut accomplir un salut complet et rétablir l'Adam primitif dans

[1] « Ille enim Christum, sermonem suum, intuens hominem futurum : faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » (*Adv. Marc.*, V, 8.)

[2] « Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus. » (*De anima*, 9.)

[3] « Incorporalitas nihil patitur. » (*De anima*, 7; *De resurrect. carnis*, 17.)

[4] *De anima*, c. 36-39.

[5] *Id.*, 14.

[6] « Ita limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus. » (*De resurrect. carnis*, 6.)

[7] « Phidias tantus, Deus vivus. » (*Id.*, 6.)

[8] « Qualis vixerit, talem judicari, quia de eo, quod vixerit, habeat judicari. » (*Id.*, 14.)

la totalité de sa nature à l'image du second Adam qui est sorti du sépulcre[1].

L'âme porte l'image de Dieu; elle doit élever cette image, qui constitue sa vie intellectuelle et morale, à une ressemblance parfaite[2]. Tertullien rejette la fameuse trilogie de la psychologie platonicienne qui partageait l'âme en *raison, désir* et *colère*, par le motif que la raison régnait seule primitivement dans l'âme; le désir et la colère sont issus du péché qui n'a rien de primitif[3]. L'âme est active dans la formation des idées comme des sensations[4]. Elle n'est point descendue sur la terre d'un monde supérieur comme si elle avait traversé plusieurs existences[5]. La métempsycose est condamnée par les faits; ne constatons-nous pas une grande variation dans le nombre des hommes composant les générations successives? La conscience ne comprend pas un jugement divin s'exerçant sur un être différent de celui qui a péché. D'ailleurs l'hypothèse manque de base, puisque notre mémoire ne remonte pas au delà de la vie présente. La liberté morale est l'apanage de l'homme comme de toutes les créatures supérieures[6]. La loi qui lui a été donnée ne le contraignait nullement au mal; elle

[1] « Resurgit igitur caro per Jesum Christum, qui et homini Deum et hominem Deo reddet, carni Spiritum et Spiritui carnem... ut rursus præsentetur Adam auditurus a Domino : ecce Adam quasi unus ex nobis factus est. » (*De resurrect. carnis,* 63.)

[2] « Neque enim facie et corporalibus lineis ad uniformem Deum expressus est sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est anima. » (*Adv. Marc.,* II, 5.)

[3] *De anima*, 16.

[4] *Id.*, 17, 18.

[5] *Id.,* 28-36.

[6] *Adv. Marc.,* II, 4.

devait fournir à sa volonté l'occasion de se prononcer. Ce n'est que par le libre arbitre qu'il pouvait s'élever à la bonté qui ne lui était pas naturelle comme à Dieu[1]. Cette liberté qui est un don de Dieu a toujours été fortifiée, secourue par lui. La grâce est une puissance permanente de l'ordre moral; elle triomphe de la nature[2]. La chute doit être attribuée à la volonté égarée et rebelle[3]. Quoiqu'elle aboutisse à la perdition, elle n'a pourtant pas absolument perverti notre être, « car ce qui est de Dieu est plutôt obscurci qu'éteint[4]. » La nature elle-même reflète encore le divin sous ses altérations. Le péché d'origine se transmet par la génération, car l'âme est engendrée avec le corps et grandit avec lui; le père transmet tous les germes bons et mauvais qui sont en lui[5]. La mort est le salaire de la révolte et atteint la race entière[6].

Cette anthropologie, qui a de très-grands côtés, aurait pu conduire Tertullien à une notion de l'incarnation très-large, et il eût ainsi évité le dualisme tranché des deux natures en Jésus-Christ. Si l'homme est réellement créé à l'image du Verbe, la nature humaine trouvera la pleine réalisation de son idée ou de son

[1] « Bonus natura Deus solus. Ut ergo bonum jam suum haberit homo, de institutione adscripta est illi libertas et potestas arbitrii, ut ita demum bonus consisteret homo, si ex voluntate jam bonus inveneretur. » (*Adv. Marc.*, II, 6.)

[2] « Hæc erit vis divinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem. » (*De anima*, 21.)

[3] *Adv. Marc.*, II, 8.

[4] « Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. In pessimis aliquid boni. » (*De anima*, 4.)

[5] *Id.*, 27.

[6] *Id.*, 50.

idéal dans la manifestation terrestre de son prototype. Il est étrange de voir Tertullien, sur ce point essentiel, reculer au delà d'Irénée. Son traité *sur la chair du Christ* est tout entier consacré à l'incarnation. Après avoir établi la possibilité du miracle au nom de la toute-puissance de Dieu, qui n'a d'autre borne que sa volonté [1], il montre éloquemment que la dignité du Très-Haut n'est point compromise par un tel abaissement. L'amour y trouve sa meilleure gloire; oui, le Christ a aimé cet être infime dont les origines sont si basses [2]. Pour lui, il est descendu du ciel, pour lui, il s'est soumis à toutes les humiliations, jusqu'à la mort, même la mort de la croix. On peut mesurer son amour au prix de notre rançon. Voilà la divine folie qui confond la sagesse humaine: un Dieu né d'une vierge, dans une chair humaine, et se présentant, en quelque sorte, dans les opprobres de la nature. Si la mort du Rédempteur était nécessaire à notre salut, il fallait donc qu'il naquît pour mourir. Qu'on n'équivoque pas avec l'hérésie sur la chair de Christ. Elle n'est point composée d'une essence subtile empruntée aux astres. Qu'aurait-on gagné au point de vue de la gnose, pour laquelle toute la création est l'œuvre d'un Eon déchu et peut être considérée dans son ensemble comme le péché d'un Dieu [3]? Le corps de Christ n'est pas davantage de substance angélique! « L'homme était tombé, c'était l'homme

[1] « Deo nihil impossibile, nisi quod non vult. » (*De carne Christi*, 3.)
[2] « Certe Christus dilexit illum in immunditiis. Amavit utique quem magno redemit. » (*Id.*, 4.)
[3] *Id.*, 8.

qu'il s'agissait de relever[1]. » C'est à tort, également, que l'on voudrait voir dans la chair du Rédempteur l'âme prenant une forme visible, car, dans ce cas, il ne serait pas devenu semblable à nous, et ne nous aurait pas sauvés. Ensuite, son âme, comme tout être, a eu son corps à elle, qui ne peut être confondu avec la chair. Tenons-nous-en à la simplicité, et à ce qu'on pourrait appeler la bonne foi du langage. C'est bien notre chair que le Fils de Dieu a revêtu[2]. Toute objection disparaît dès qu'on reconnaît que le corps humain n'est pas souillé par nature, mais qu'il le devient par suite d'un acte de la volonté. Le péché est dans la chair, mais la chair n'est pas le péché; la substance originelle est pure; elle n'a été altérée que par le mal commis. Or, c'est cette substance originelle que Jésus-Christ a revêtue et transportée dans les cieux[3]. Il l'a prise intacte et virginale, telle qu'elle était en Adam. Elle avait bien toute sa réalité, puisqu'il est sorti du sein d'une fille des hommes, Marie, la nouvelle Eve, mais elle avait aussi toute sa pureté, grâce à la conception miraculeuse. Ainsi a été rompue la chaîne des générations pécheresses; un commencement nouveau et divin a été posé. « Celui qui introduisait ici-bas une nativité nouvelle devait naître par un mode nouveau[4]. Il ne convenait pas que le Fils de Dieu naquît d'une semence d'homme, car il eût été entièrement fils d'homme; il n'eût pas été le Fils de

[1] « Homo perierat, hominem restitui oportuerat. » (*De carne Christi*, 14.)
[2] *Id.*, 18.
[3] *Id.*, 16.
[4] « Nove nasci debebat novæ nativitatis dedicator. » (*Id.*, 17.)

Dieu, il n'aurait pas surpassé ni Salomon, ni Jonas. Ebion serait justifié [1]. Le germe divin devait remplacer la semence humaine; l'homme est uni avec Dieu par l'union de la chair humaine avec l'esprit de Dieu [2]. » Sa naissance a été subordonnée à toutes les lois naturelles. Marie n'a point conservé l'éternelle virginité [3].

L'incarnation, toute réelle qu'elle soit, n'a point altéré la divinité du Rédempteur; car c'est le caractère propre de la nature divine de subsister au travers du changement [4]. Et cependant Tertullien avait établi que la nature du Verbe se distingue du Père, précisément en ce qu'il peut sortir de l'absolu immuable. L'humain et le divin, en Jésus, sont plutôt juxtaposés qu'unis et fondus. Tandis que le Dieu demeure impassible, l'homme est exposé aux souillures légales [5]. « Le rayon divin, tombé dans le sein d'une vierge, prend la forme de la chair; ainsi naît cet homme qui est uni à un Dieu. Cette chair, instruite par l'Esprit, est nourrie, grandit, parle, mange et agit; c'est notre Christ [6]. » Ces expressions impliquent une irréductible dualité; elle ressort plus clairement encore du traité contre Praxéas. L'immutabilité divine est de nouveau formulée dans toute sa rigueur. Le Verbe ne subit aucune altération; il ne saurait être que

[1] *De carne Chuisti*, 18.

[2] « Sic denique homo cum Deo, dum caro hominis cum Spiritu Dei. » (*Id.*, 18.)

[3] *Id.*, 20-23.

[4] « Id est, ut Deus et in omnia converti possit et qualis est perseverare. » (*Id.*, 8.)

[5] « Tetigit leprosum, a quo etsi homo inquinari potuisset, Deus utique non inquinaretur, incontaminabilis scilicet. » (*Adv. Marc.*, IV, 9.)

[6] « Iste igitur Dei radius, delapsus in virginem quamdam, et in utero ejus caro figuratus, nascitur homo Deo mixtus. » (*Apol.*, 21.)

Dieu, comme la chair ne saurait cesser d'être humaine. « Ainsi, nous avons deux natures non confondues, mais unies dans une seule personne en Jésus[1]. » Le caractère propre de ces deux natures ne subit aucune altération, car l'Esprit accomplit les œuvres qui lui appartiennent, à savoir les miracles, tandis que la chair subit tout ce qu'elle doit endurer. « Jésus est donc homme par la chair, Dieu par l'Esprit. Il est mort dans son humanité, tandis qu'il demeure par l'Esprit, le Verbe et le Fils de Dieu[2]. « Il résulte de ces termes si explicites que l'humanité de Jésus se réduit essentiellement à sa chair, qu'elle est toute passive; nous retombons ainsi dans un nouveau docétisme qui porte une grave atteinte à l'œuvre rédemptrice. Tertullien parle bien ailleurs de l'âme de Jésus qui a fléchi sous le poids de la douleur et qui a poussé le cri de détresse sur la croix; mais la partie active de son être n'en demeure pas moins l'Esprit ou le Verbe, car pour qu'il meure il faut qu'il en soit dépouillé. « Il a mêlé en lui l'homme et le Dieu, se montrant Dieu dans sa force, homme dans la faiblesse, donnant à l'homme tout ce qu'il enlève à Dieu[3]. » Le dualisme est bien le dernier mot de Tertullien; on ne s'explique plus sa notion d'une humanité créée à l'image de Dieu et faite pour lui ressembler parfaitement. C'est là l'une des plus graves imperfections de son système.

1 « Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona Deum et hominem Jesum. » (*Adv. Prax.*, 27.)

2 *Id.*, 27.

3 « Miscente in semet ipso hominem et Deum, in virtutibus Deum, in pusillitatibus hominem. » (*Adv. Marc.*, II, 27. Voir M. Réville, art. cité. p. 126.)

L'œuvre rédemptrice est affirmée par lui plutôt que définie; il attribue une haute importance à la mort et à la résurrection de Jésus, il parle la langue de saint Paul comme tous les Pères, mais aucune idée claire ne se dégage des mots. La notion d'expiation proprement dite n'apparaît nulle part. Il insiste très-énergiquement sur la nécessité que le Christ vînt ici-bas dans l'opprobre et la douleur avant d'y revenir dans la gloire. Il le compare au bouc de la malédiction que l'on tuait hors du camp et au bouc de l'expiation dont le sang coulait sur l'autel pour les péchés du peuple[1]. Ce sang qui nous rachète est le sang de l'Agneau sans défaut, le sang même d'un Dieu[2]. Rien de plus explicite que ce langage, mais quand on le presse on n'y trouve que le vague et l'hésitation. La croix, sans doute, occupe une place centrale dans l'histoire religieuse; elle est le fondement de l'Evangile et de notre salut[3]; elle répond à tous les oracles comme à tous les types de l'Ancien Testament, depuis le sacrifice d'Isaac jusqu'aux mains étendues de Moïse intercédant pour son peuple, qui préfigurent les mains clouées de la victime du Calvaire. La croix a été cette puissance qui enlève l'humanité au ciel comme les cornes du taureau auquel Joseph, cet autre type du Christ, a été comparé. Elle a été une victoire sur le démon et, semblable au serpent d'airain, elle guérit l'âme, qui la contemple avec foi, des morsures du serpent diabo-

[1] *Adv. Marc.*, III, 7.
[2] *De pudicitia*, 6.
[3] « Mors Christi summum fundamentum Evangelii. » (*Adv. Marc.*, III, 8.)

lique[1]. La mort a été vaincue au Calvaire aussi bien que le péché[2]. L'empire a été posé sur l'épaule de Jésus le jour même où il a fléchi sous le bois maudit. La résurrection a été la manifestation de son triomphe.

Si nous cherchons en quoi a consisté ce triomphe sur la mort et le démon, il se réduit à la notion d'un acte saint, d'un sacrifice d'obéissance parfaite qui nous est proposé en modèle et que nous pouvons renouveler avec le secours de la grâce divine. C'est ainsi que nous sommes rachetés du péché, pas autrement. « Demandons à Dieu de nous accorder de connaître et de faire sa volonté, afin que nous soyons sauvés dans les cieux et sur la terre. C'est cette divine volonté qu'a accomplie le Seigneur par sa prédication, par ses œuvres, par ses souffrances. Evidemment ce qu'il a fait était bien la volonté du Père, il nous a ainsi provoqués à suivre son exemple afin que nous aussi nous prêchions, agissions et souffrions jusqu'à la mort[3]. » Jésus est ainsi plutôt un révélateur et un réformateur qu'un Sauveur.

L'œuvre du Calvaire n'a rien d'absolu, nous pouvons nous aussi racheter les péchés. Le martyre continue le sacrifice rédempteur en quelque mesure; il a une valeur expiatoire pour celui qui le subit[4]. Le mérite des œuvres est la conséquence logique d'une semblable théorie ; la foi par les difficultés qu'elle présente à notre esprit ren-

[1] *Adv. Marc.*, III, 18.
[2] « Superata morte a passione ligni, Christus regnavit. » (*Id.*, III, 19.)
[3] « Est et illa Dei voluntas, quam Dominus administravit prædicando, operando, sustinendo. Sine dubio, quæ faciebat, ea erat voluntas patris, ad quæ nunc nos velut ad exemplaria provocamur. » (*De orat.*, 4.)
[4] « Lavacrum sanguinis securum. » (*Contra gnostic. scorpiac.*, 6.)

tre elle-même dans la catégorie des œuvres méritoires[1]. La prière d'un cœur pur, couronnée par l'amour et accompagnée de la sainte pompe des vertus chrétiennes, est la victime agréable à Dieu qui est immolée sur l'autel spirituel[2]. Par elle nous satisfaisons à la justice divine. Le repentir et le jeûne ont une vertu expiatoire[3]. C'est qu'en définitive l'expiation n'est qu'une réparation; il suffit que la bonne œuvre remplace la mauvaise. Avec une telle notion du salut, la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament s'efface complétement; nous n'avons plus qu'un simple développement d'une même doctrine; l'Evangile n'est que la loi amplifiée et spiritualisée. Les anciennes institutions ont été ou abolies comme la circoncision ou complétées comme la loi, ou accomplies comme la prophétie ou consommées comme la foi[4]. Le discours sur la montagne est le supplément de l'ancienne discipline. Les préceptes évangéliques sont la moisson abondante sortie des semences déposées par le mosaïsme[5]. L'Ancien Testament présenté exclusivement comme une loi perd son caractère le plus élevé qui est d'être la préparation de la rédemption. Le sacrifice n'a aucune relation avec l'offrande du Calvaire, il n'est plus que la forme palpable sous

1 « Ut fides, non mediocri præmio destinata, difficultate constaret. » (*Apol.*, 21.)

2 *De orat.*, 23.

3 « Patientia satis Deo fecit (*De patientia*, 13). Quis dubitavit, ut homo per eamdem materiam causæ satis Deo faciat, per quam offenderat... Primordiale delictum expiaretur. » (*De jejun.*, 3.)

4 *De orat.*, 1.

5 « Hæc Christus adjecerit ut supplementa consentanea disciplinæ creatoris. » (*Adv. Marc.*, IV, 16.)

laquelle la sainteté devait se présenter à un peuple grossier[1].

Ces restrictions si graves à l'étendue de l'œuvre rédemptrice nous expliquent la part exagérée faite par Tertullien à l'autorité. L'homme qui n'est qu'imparfaitement sauvé n'est qu'à moitié affranchi. De là aussi découle cet ascétisme exagéré qui prend de suite une valeur méritoire et qui a faussé sa morale, surtout dans la période montaniste. La repentance se transforme en pénitence; les pleurs purifient l'âme : la confession publique faite sous le sac et la cendre éteint le feu de la géhenne dans le cœur[2]. Nous satisfaisons à la justice de Dieu par l'affliction de la chair et de l'esprit[3]. De cette même erreur fondamentale procède le matérialisme sacramentel qui se rattachait aussi aux idées de Tertullien sur la corporalité de l'âme. Une vertu magique est attribuée à l'eau baptismale. Le Saint-Esprit a plané sur les eaux confuses du chaos, quelques divines parcelles appartiennent encore à l'élément qui a reçu un si grand honneur[4]. La puissance des démons lui a souvent communiqué une vertu malfaisante[5]. Comment s'étonner que la puissance divine agisse sur l'eau en sens contraire? Une vertu vraiment sanctifiante est conférée à l'eau baptismale après l'invocation de l'officiant et seulement pour le néophyte qui a reçu l'imposition des

[1] *Adv. Marc.*, II, 18.
[2] *De pænitentia*, 12.
[3] « De pristinis satisfacimus conflictatione carnis et Spiritus. » (*De baptismo*, 20.)
[4] *Id.*, 4.
[5] *Id.*, 5.

mains[1]. Le baptême chrétien qui diffère par son efficacité du baptême de Jean-Baptiste n'a été institué qu'après l'achèvement de l'œuvre de Jésus-Christ. Il est nécessaire au salut à moins qu'il ne soit suppléé par le martyre[2]. Tertullien admet que tout chrétien a le droit d'administrer le baptême[3] et il veut qu'on le retarde pour les petits enfants qui, ne connaissant pas encore Jésus-Christ, ne sauraient réaliser les conditions morales qu'il réclame pour que la grâce sacramentelle ait son plein effet[4].

Sur la sainte cène il est bien plus modéré. Il n'y voit décidément qu'un symbole du corps immolé du Christ et ne songe pas à y chercher une vertu magique[5]. Nous ne pouvons espérer de rencontrer plus de spiritualité dans sa doctrine des choses finales que dans celle d'Irénée. Il insiste avec force sur la résurrection de la chair dans le traité spécial qu'il a consacré à ce sujet, et l'entend au sens le plus matériel bien qu'il admette une

[1] « Sanctissimus Spiritus super baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit. » (*De bapt.*, 8. Comp. 5.)

[2] « Præscribitur nemini sine baptismo competere salutem. » (*Id.*, 12, 16.)

[3] « Laïcis jus est. » (*Id.*)

[4] « Cunctatio baptismi utilior est, præcipue tamen circa parvulos. » (*Id.*, 18.)

[5] Le passage capital sur ce point se lit *Contra Marc.*, IV, 40 : « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est *corpus meum* dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritas esset corpus. » (Après avoir pris le pain et l'avoir distribué à ses disciples, il en fit son corps, c'est-à-dire qu'il dit : « Voici mon corps, » ce qui signifie *la figure de mon corps*. Mais il n'y aurait pas figure, si son corps lui-même n'avait pas eu de réalité.) Il est évident que malgré les interprétations contraires (voir Mœhler, *Patrologie*, VII, p. 584, 585), Tertullien se borne, dans ce passage, à affirmer la réalité du corps de Jésus-Christ ; le pain eucharistique en est simplement la figure.

transfiguration glorieuse[1]. La nature entière aura sa palingénésie. L'âme attend la consommation suprême dans un état intermédiaire qui n'est ni la terre ni le ciel, mais la prépare à la gloire future[2]. Le millenium est le rétablissement du règne de Christ sur la terre. Toutes les images apocalyptiques sont prises dans un sens littéral. Jésus reviendra juger le monde, enverra les méchants aux peines éternelles et consumera par le feu son enveloppe actuelle; de ses cendres renaîtra une nature purifiée et rajeunie et le Fils remettra le règne à son Père[3].

Tel est ce système marqué du commencement à la fin d'un caractère de réalisme et d'étroitesse, mais traversé de splendides éclairs de génie et d'éloquence. Il était destiné à exercer une action considérable sur la pensée chrétienne aussi bien par ses imperfections que par ses grands côtés.

§ II. — *Cyprien.*

Tertullien doit en grande partie la durée et l'étendue de son influence à la sage modération de son disciple Cyprien, qui l'a autant servi par ce qu'il a retranché de sa doctrine que par la forme limpide et adoucie qu'il lui a donnée. Le torrent bouillonnant coule désormais entre des rives largement découpées et devient fleuve.

[1] *De resurrect. carnis,* 57.
[2] *De anima,* 55-58. « L'âme n'a d'autre souffrance que l'attente de la résurrection. » (C. 58.) Il n'y a rien là qui ressemble à une expiation.
[3] *De spectac.,* 30 ; *De resurrect. carnis,* 63.

Cyprien n'a rien ajouté à la théologie de son maître, il n'a point creusé un sillon nouveau, mais il a cultivé avec soin celui qui venait d'être ouvert par une pensée fougueuse et originale. Sur un seul point, celui de l'Eglise, il l'a complétée ou précisée. Nous n'avons donc pas à insister longtemps sur la partie dogmatique de son œuvre, car nous n'aurions guère à relever que les développements d'une éloquence admirable bien que toujours sereine.

Pour la théologie proprement dite Cyprien s'est borné à reproduire les idées de son illustre devancier, en évitant des formules trop rigoureuses. Il cite les principaux textes de l'Ancien Testament par lesquels Tertullien établissait que le Verbe était la Sagesse du livre des Proverbes, produite par Dieu avant toutes ses œuvres[1]. Il est donc probable qu'il admettait lui aussi que le Verbe avait eu un commencement et que l'éternelle pensée de Dieu n'était devenue une personne distincte qu'à la création. Il ne tarissait pas d'ailleurs sur la divinité parfaite du Christ, dans lequel il voyait et adorait l'Homme-Dieu, sans préciser le rapport des deux natures[2]. Il n'est pas plus explicite que Tertullien sur l'œuvre du salut, il l'affirme plus qu'il ne l'expose. Elle est plutôt une délivrance de la mort et un secours contre le péché qu'une rédemption, bien qu'il emploie lui aussi le langage apostolique et parle de notre rachat par le sang de Christ[3]. Mais c'est un rachat qui n'a rien

[1] Cyprien, *Testim. contra Judæos*, II, 1.
[2] *Id.*, II, 6-10.
[3] « Per sanguinem Domini redempti sumus. » (*De habitu virg.*, 2.)

d'absolu et d'incommunicable puisque nous le complétons par nos œuvres, surtout par l'aumône et le martyre qui a une vertu purifiante. La religion juive aurait été définitive si les obligations qu'elle imposait à ses sectateurs avaient été observées par eux. Les Juifs ont perdu leur privilége par leur orgueil et leur désobéissance[1]. Jésus-Christ n'est donc venu que parce que l'œuvre de Moïse a échoué. La différence des deux Testaments n'est pas réellement maintenue dans une telle conception de l'Evangile. De là à revenir aux institutions de l'Ancien Testament il n'y a qu'un pas. La théocratie hiérarchique est en germe dans une pareille doctrine. « Le Verbe de Dieu « qui est aussi sa sagesse, sa force et « sa gloire » est venu pour être le révélateur et le docteur du genre humain selon les oracles des prophètes. Il descend au sein d'une vierge et l'Esprit-Saint revêt la chair humaine[2]. » Ces expressions révèlent un grand vague dans la conception de la Trinité, puisque la troisième personne semble se confondre avec la seconde. « Dieu s'unit à l'homme; — c'est notre Dieu, c'est notre Christ qui a revêtu l'humanité comme médiateur pour la ramener à son Père[3]. » « Christ a voulu être ce qu'est l'homme, afin que l'homme pût être ce qu'est Christ. » Après avoir chassé les démons par sa parole, guéri les

[1] « Judæis primum erat apud Deum gratia sed illi negligentes disciplinæ dum divina præcepta contemnunt, datam sibi gratiam perdiderunt. » (*De idol. vanit.*, 10.)

[2] « Gratiæ arbiter et magister sermo et Filius Dei mittitur qui per prophetas omnes retro illuminator et doctor humani generis prædicabatur. Carnem Spiritus sanctus induitur, Deus cum homine miscetur. » (*Id.*, 11.)

[3] *Id.*

paralytiques, nettoyé les lépreux, ressuscité les morts, commandé aux éléments et forcé les vents et la mer à le servir, il a été crucifié par les Juifs. « Les prophètes avaient annoncé sa mort, non pas simplement pour qu'il la connût, mais pour qu'il la vainquît et que remonté au ciel après sa passion il manifestât sa divine puissance. Après avoir exhalé spontanément l'esprit qui était en lui, prévenant ainsi l'œuvre de ses bourreaux, il est ressuscité le troisième jour. Puis il a été enlevé par une nuée au ciel afin d'asseoir par sa victoire auprès du Père cette humanité qu'il avait aimée, revêtue, sauvée de la mort. Les disciples qu'il a laissés répandent ses préceptes pour le salut du monde et dissipent les ténèbres de l'erreur pour les remplacer par la lumière de la vérité[1]. » Victoire sur la mort, déploiement de puissance, illumination des intelligences, c'est bien là toute l'œuvre rédemptrice. Cyprien dit ailleurs que le Seigneur peut seul pardonner les péchés parce qu'il les a portés, qu'il a été livré par Dieu pour ces péchés et qu'il a souffert pour nous. Mais il n'y a là que la répétition d'un texte dont le vrai sens n'est pas saisi comme le prouvent les mots qui suivent cette déclaration : « Les mérites des martyrs et les œuvres des saints ont un grand poids auprès du juge[2]. » Le traité *des bonnes œuvres et des aumônes* développe le principe des œuvres méritoires; elles sont clairement désignées comme des moyens de propitiation, expiant nos péchés[3]. Jésus n'a donc pu

[1] *De idol. vanit.*, 13-15.

[2] « Credimus quidem posse apud judicem plurimum martyrum *merita* et opera justorum. » (*De lapsis*, 17.)

[3] « Magisteria divina docuerunt operationibus justis Deo satisfieri, mi-

porter notre fardeau que dans un sens restreint, il a été plutôt la victime du mal qu'il ne l'a réparé, et sa mort est un triomphe et non une expiation. Sans doute le résultat de cette victoire nous demeure acquis; elle nous a valu le secours de sa grâce, et l'assistance constante de son amour qui le rend présent au milieu de son Eglise. Il est bien le libérateur, mais il n'est pas le rédempteur au sens complet. De là vient que la morale chrétienne perd de sa simplicité sublime; elle est une échelle de mérites gradués avec soin au lieu d'être l'assimilation de l'œuvre du Calvaire définitivement accomplie pour couvrir tous nos péchés. Les plus hauts degrés de cette échelle dépassent le niveau obligatoire, le martyre, quoique exigible de tous les chrétiens selon l'occasion, met hors de pair ceux qui l'ont subi, mais la virginité, dont on ne saurait faire un devoir absolu pour tous les croyants, est un conseil de perfection que doivent suivre tous ceux qui désirent appartenir à l'élite des saints[1].

Cyprien ne pouvait échapper au matérialisme sacramentel qui grandit dans la proportion exacte où l'œuvre rédemptrice est diminuée. Cependant il se contente de voir dans la sainte cène un type de l'union mystique du peuple chrétien avec le crucifié[2], bien qu'il semble

sericordiæ meritis peccata purgari. » (*De operis et eleemosyna,* 5.)

[1] *De habitu virg.,* 21.

[2] D'une part Cyprien dit que par la cène nous sommes munis du corps et du sang de Jésus-Christ : « Non inermes protectione sanguinis et corporis Christi muniamus quos excitamus ad prælium. » (*Epist.*, 57, 2.) D'une autre part, dans sa lettre 73, il déclare que c'est bien le vin qui est offert à Dieu dans l'eucharistie (*Epist.*, 73, 13), et que l'eau qui y est mêlée représente le peuple de Dieu. Ce passage détermine la valeur repré-

parfois accorder aux éléments une vertu magique et qu'il fasse de l'eucharistie le sacrifice que l'Eglise offre à Dieu [1]. Il admet pleinement la notion de Tertullien sur le baptême et il lui attribue une vertu de régénération [2]. C'est dans son idée de l'Eglise qu'apparaissent les plus fâcheuses conséquences de sa doctrine générale. Il identifie absolument le fait extérieur avec le fait spirituel et moral, confondant le visible et l'invisible et faisant de l'unité de la société religieuse son caractère essentiel, si bien que nulle sainteté n'est possible hors de ses cadres. Ce qui est saint à son ombre devient ailleurs un péché [3]. L'épiscopat continue seul l'apostolat; il remplace le sacerdoce de l'Ancien Testament comme la colonne de l'édifice spirituel [4]. Diviser l'Eglise, c'est déchirer la tunique du Christ, l'excommunication doit frapper tous les schismatiques [5]. Le système hiérarchique n'est pas encore achevé, plus d'un anneau manque à la chaîne, la primauté de Pierre est écartée aussi bien que celle de l'évêque de Rome [6], avec lequel Cyprien discute sans

sentative et typique de l'eucharistie : *Videmus in aqua populum intelligi.* Le sacrement figure l'union du peuple chrétien avec le Christ dans la cène. Or, comme on ne peut appliquer la transsubstantiation à l'eau pour y voir je ne sais quelle réalité corporelle de l'Eglise, on doit également écarter toute idée semblable du vin, qui n'est plus que l'emblème du sang de Jésus-Christ.

[1] Cyprien appelle la sainte cène: « Oblatio, sacrificium » et parle d'autel. (*Epist.*, I, 1, 2; 12, 2.)

[2] « Per baptisma Spiritus Sanctus accipitur. » (*Id.*, 73, 8.)

[3] « Adulterari non potest sponsa Christi. Quisque ab Ecclesia segregatur adulteræ jungitur. » (*De unitate Eccles.*, 6.)

[4] *Id.*, 4.

[5] « Apostolos, id est episcopos. » (*Epist.*, 3, 3.) « Episcopatus unus est, Ecclesia quoque una est. » (*De unit. Eccles.*, 5.) L'épiscopat est un nouveau sacerdoce : *Sacerdotalis auctoritas.* (*Epist.*, 69, 7.)

[6] « Quando tunica Christi non dividitur. » (*De unit. Eccles.*, 17, 18.)

scrupule[1]; les laïques ne sont pas dépouillés de leurs anciens droits, ils ont voix au chapitre dans le gouvernement des affaires religieuses[2]. L'Eglise n'est pas une monarchie, c'est un sénat épiscopal. Il n'en demeure pas moins que le mur de séparation entre le peuple de Dieu et le sacerdoce a été rebâti. Comment en serait-il autrement, alors que l'efficace rédemptrice du sacrifice du Calvaire est diminuée comme elle l'est par Cyprien? Il faut que tout ait été accompli sur la croix pour que le voile du temple soit entièrement déchiré et que le peuple de Dieu puisse entrer librement dans le sanctuaire. La servitude de l'Eglise qui va devenir si pesante à l'âge suivant a été ainsi préparée par les déviations doctrinales sur la doctrine de la rédemption. Or c'est à Carthage que, grâce à l'éloquence de Tertullien et à la haute et légitime influence de Cyprien, ces déviations ont eu le plus de gravité. La doctrine des choses finales diffère chez Cyprien de celle de ses devanciers sur un point important; il rejette l'idée d'un état intermédiaire entre la mort et le jugement. D'après lui la sentence irrévocable est rendue sur chaque âme au sortir de la vie terrestre, ce qui n'empêchera pas le jugement universel au jour de la résurrection[3].

[1] « Hoc erant utique et cæteri apostoli quod fuit Petrus. » (*De unit. Eccles.*, 4.)

[2] « A primordio episcopatus mei statuerim nihil sine concilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. » (*Epist.*, 14, 4.)

[3] *Ad Demetrionum*, 26.

CONCLUSION.

Au terme de cette exposition de la théologie du second et du troisième siècle, jetons un rapide regard sur la carrière parcourue sans viser à une synthèse chimérique, car il n'est pas possible de faire rentrer dans un seul cadre des écoles si différentes et trop riches de pensées originales pour se plier à l'uniformité, bien que toutes reposent sur la même base de foi. C'est précisément cette variété féconde qui permet à la théologie contemporaine de tirer un grand profit des Pères d'avant Nicée. Sur plus d'un point important ils ont été non pas dépassés mais oubliés ; tout ce qui dans leur doctrine ne concordait pas avec le *Credo* officiel des époques d'autorité, a été éliminé. Telle de leurs conceptions a été comme nulle et non avenue au quatrième et cinquième siècle, tant elle débordait l'orthodoxie officielle ; elle revient maintenant à son jour dans la large élaboration de la pensée religieuse à laquelle nous assistons. Mon dessein dans cette conclusion n'est pas de présenter un tableau d'ensemble du mouvement théologique du christianisme primitif, car on ne résume pas

une histoire si variée, mais seulement d'en dégager les parcelles d'or pur qui ont été sacrifiées, non pas tant à cause de l'alliage qui les altérait, qu'à cause de leur excellence.

Nous avons vu la théologie proprement dite naître avec l'école gréco-asiatique dont Justin Martyr a été le chef ou l'initiateur, puis se développer avec une incomparable largeur à Alexandrie, grâce au génie subtil et brillant de Clément et à la puissance dialectique d'Origène qui élabore le premier système complet. Saint Hippolyte représente à Rome l'école orientale avec sa grandeur et ses défectuosités; Irénée la marie en quelque sorte au génie occidental et la délivre de l'abstraction platonicienne; c'est là le mérite et la gloire de l'école gallo-asiatique qui fléchit sur la question d'autorité. L'école de Carthage, qui malheureusement pousse avec ardeur à la formation de la monarchie épiscopale, ne sait pas conserver les progrès réalisés par l'évêque de Lyon, en ce qui concerne la notion vivante de la Divinité, et mêle un ascétisme farouche à la revendication exagérée de la règle de foi. Passons rapidement en revue les points essentiels de la doctrine chrétienne pour faire le départ entre les erreurs ou les imperfections que nous n'avons qu'à laisser au passé et les idées vraies et fécondes dont nous pouvons tirer parti.

Reconnaissons d'abord que la théologie d'avant Nicée a été amenée par sa lutte contre le fatalisme gnostique et naturaliste à asseoir solidement les bases de l'ordre moral. Tous ses organes sans exception ont affirmé avec une netteté parfaite la liberté en Dieu et en l'homme.

Cela ressort avec évidence de tous les textes que nous avons cités. L'idée d'une prédestination arbitraire n'est formulée que par l'hérésie. En face du panthéisme combattu sous ses déguisements divers, la théologie chrétienne sent bien qu'elle ne peut gagner la bataille qu'en demeurant strictement fidèle à la révélation de la conscience. Sans doute la liberté est trop souvent réduite au libre arbitre comme dans le système d'Origène. Cependant Irénée s'élève à la notion de la liberté positive qui n'est pas seulement un acte mais un état, et par l'épreuve de la volonté nous amène à la réalisation de notre vraie destinée. Il admet pour l'homme une consommation dans la vie divine par l'union avec le Verbe. Quoi qu'il en soit de cette divergence, la devise de toute la théologie primitive est bien : « Dieu n'use jamais de violence, mais seulement de persuasion. »

L'opposition au gnosticisme a eu encore pour effet de faire écarter tout dualisme en Dieu. Les Pères d'Alexandrie ont admirablement établi que la justice et la bonté ne sont pas deux attributs opposés mais qu'ils se pénètrent l'un l'autre. « La justice est pleine de bonté et la bonté est pleine de justice ; » dit Clément ; il n'est pas démenti par Tertullien qui déclare hautement que l'essence de Dieu est la bonté et qu'il n'est amené à la sévérité que par la déviation de notre liberté. Il n'y avait plus qu'à tirer les conséquences de ces principes pour arriver à la notion complète et vivante du Dieu qui est l'amour essentiel. L'école platonicienne pesait encore trop sur les intelligences cultivées pour que la théodicée chrétienne n'en subît pas l'influence, en subordonnant l'idée

morale à l'idée métaphysique. Les Pères nourris de cette brillante spéculation ont vu en Dieu plutôt l'*Un* ineffable, l'absolu transcendant, que le Père qui est l'infinie charité. De là la défectuosité de leur système trinitaire. La Trinité n'est désormais nécessaire que pour le monde; elle n'est pas l'achèvement de la vie divine, de l'être même de Dieu. Si Dieu est amour, il doit avoir éternellement un objet à aimer et nous arrivons à l'éternité du Verbe en tant que personne. Le mystère qui écrase la raison satisfait la conscience, puisqu'il n'est que l'éternelle réalisation de son plus haut idéal. Ni Justin, ni Origène, ni Hippolyte, ni Tertullien, ni Cyprien n'ont atteint cette hauteur : aussi pour la plupart d'entre eux le Verbe a un commencement; il a simplement précédé la création pour l'appeler à l'existence, comme organe du premier principe. La subordination du Fils au Père, ainsi comprise, devient tellement tranchée que la pleine divinité du Verbe est difficile à maintenir logiquement. Nous sommes pourtant bien loin de l'arianisme qui fait sortir le Verbe du néant, car pour les Pères de cet âge il sort de Dieu, selon leurs propres expressions, comme le fleuve de sa source et le rayon de son foyer. Le concile de Nicée a certainement accompli un grand progrès dans l'ordre théologique en ne faisant plus dépendre la Trinité de la création, mais en y voyant une évolution de la vie divine en elle-même. Seulement il a eu le tort de se renfermer beaucoup trop dans la sphère métaphysique et de négliger la grande idée morale de l'amour qui implique l'éternité du Fils reposant dans le sein du Père selon l'image sublime de saint

Jean. Il a aussi, contre l'enseignement positif de la sainte Ecriture, effacé absolument la subordination du Verbe qui se concilie très-bien avec son éternité, puisqu'il est éternellement le Fils et jamais le Père. Reconnaissons que sur la personnalité du Saint-Esprit l'antiquité chrétienne a été très-vague et très-flottante et que bien souvent elle a paru le confondre avec le Fils. Il résulte évidemment de cette constatation de la théodicée primitive un grand élargissement, sinon dans notre conception, au moins dans nos appréciations des systèmes théologiques. Quand bien même nous demeurons convaincus que l'éternelle divinité du Verbe suffit seule à la véritable idée de Dieu, il ne nous est pas possible de mettre en dehors du christianisme tout ce qui s'écarte métaphysiquement de ce point de vue, car ce serait envelopper dans la même condamnation les plus illustres représentants de l'Eglise des martyrs.

L'anthropologie est une des gloires de la théologie de cette période; mais sa profondeur et sa largeur l'ont fait entièrement négliger par les âges suivants. Tous les Pères du second et du troisième siècle, sauf Arnobe, ont établi avec une hardiesse qui serait un scandale aujourd'hui dans bien des fractions de l'Eglise, la parenté originelle de l'homme avec la Divinité. Ils ne se sont pas lassés de développer la grande parole de Paul aux Athéniens : « Vous êtes de la race de Dieu. » Depuis Justin qui voit dans notre vie supérieure le germe du Verbe, jusqu'à Tertullien qui reconnaît sans ambages le caractère divin de notre vraie nature, aucun d'eux n'hésite à parler de la divinité de l'être humain. Ils emploient le

mot sans scrupule; sa destinée est de s'achever en Dieu. « D'abord homme, ensuite Dieu, » — ce mot du théologien de Carthage est bien leur pensée unanime. Le Verbe est le prototype d'Adam; le second Adam, c'est l'Adam véritable, non défiguré par le péché, réalisant l'idée ou l'idéal de l'humanité. Une telle doctrine, poussée dans ses dernières conséquences, aurait pu conduire à la notion la plus large et féconde de la nature du Rédempteur. Malheureusement plusieurs Pères ont fléchi sur ce point et ont formulé contre leur propre principe un dualisme tranché, séparant si complétement l'homme du Dieu dans le Christ que l'unité de la personne ne saurait être admise que par un tour de force de la pensée. Irénée seul a presque complètement échappé à cette inconséquence; il s'était déjà séparé de ses devanciers dans sa conception de Dieu, bien moins abstraite que le platonisme alexandrin, puisque le premier principe est pour lui l'amour éternel. Nous avons cité abondamment les textes admirables dans lesquels il nous montre dans le Verbe incarné l'homme parfait, celui-là même que Dieu avait eu en vue dans la création; il s'est réellement abaissé jusqu'à nous pour nous élever jusqu'à lui : *Homo factus est ut nos assuesceret fieri Dei.* Le dogme des deux natures est absent de sa théologie, qui ne saurait être trop recommandée à la méditation de la théologie contemporaine.

Nous avons reconnu que la rédemption est le plus souvent formulée d'une manière très-incomplète dans cette période, bien qu'elle ne se réduise pourtant jamais à une pure et simple déclaration de l'amour divin. Tous

les Pères d'avant Nicée reconnaissent que le relèvement de l'humanité réclame un acte positif de réparation, un sacrifice. Seulement aucun d'eux n'est descendu assez profondément par la pensée dans l'abîme du mal. Ils se bornent à affirmer la chute sans rendre un compte suffisant de ses ravages. Ils ont bien raison de rejeter unanimement l'idée fausse et exagérée de la corruption totale de la nature humaine, et pourtant, malgré ses exagérations doctrinales, saint Augustin accomplira une tâehc bien nécessaire deux siècles plus tard, en serrant de près ce grand et douloureux sujet. L'idée de la rançon payée à Satan qui a été surtout développée par Origène, trahit évidemment l'influence gnostique. La justice divine n'est pas reconnue dans tous ses droits. Si la théologie du second et du troisième siècle rejette par tous ses organes la théorie innacceptable d'une satisfaction strictement juridique, qui fait reposer la malédiction directe de Dieu sur la tête innocente du crucifié, elle n'a pas compris toute la portée et toute la nécessité du sacrifice réparateur, sauf Irénée qui sur ce point comme sur bien d'autres a été le plus fidèle héritier de l'enseignement apostolique. Il a insisté, non sans puissance, sur la nécessité d'une rétractation de la révolte primitive par une obéissance parfaite poussée jusqu'à l'immolation. Mais ces grandes pensées ont manqué d'un développement suffisant et sont plus ou moins restées à l'état fragmentaire. Evidemment les âges suivants avaient une très-importante mission à cet égard. Il faut compléter Irénée et Clément d'Alexandrie par Augustin et Anselme, en conservant la part de vérité de chaque théorie. C'est

à la Réforme du seizième siècle qu'il faut demander d'extirper de cette théologie primitive tout ce qui s'y mêle de fausses notions sur les œuvres méritoires et expiatoires, sans négliger toutefois de maintenir contre la réaction emportée du calvinisme la revendication de la liberté dont les Pères d'avant Nicée se sont fait unanimement les organes.

Ce qu'on ne saurait trop mettre en lumière, c'est le noble spiritualisme de cette grande époque dans la conception de la vie religieuse. Le sabbatisme étroit qui a joué un si grand rôle dans la piété protestante lui est complétement étranger. Elle n'admet pas que le dimanche ait été substitué au sabbat, bien qu'elle tienne beaucoup à la célébration de la fête chrétienne. Elle ne croit pas plus à la nécessité d'un sanctuaire qu'à celle d'un jour plus saint en lui-même que les autres. Si elle fléchit sur la notion de la prêtrise, c'est partiellement avec Irénée, qui formule le premier l'idée de la succession apostolique dans l'épiscopat et qui le fait sous le coup de la double tempête de la persécution et de l'hérésie. Mais ni Justin, ni Clément, ni Origène, n'ont rien enseigné de semblable; nous verrons dans le volume suivant combien le combat pour la liberté de l'Eglise a été prolongé et sérieux. Les sacrements sont diversement compris, il est assez difficile de dégager une idée nette et précise du langage mystique employé à leur sujet. Cependant nulle part on ne trouve la notion précise d'une magique transformation des éléments eucharistiques; bien des déclarations en sens contraire peuvent être recueillies.

Sur la question de méthode dans la détermination de la vérité religieuse les opinions sont très-divergentes. L'Ecriture sainte conserve sa prééminence, l'inspiration est en général comprise dans un sens très-rigoureux, bien que l'on trouve chez tous les Pères des déclarations qui s'accommodent difficilement avec la théopneustie. En outre ils sont presque tous d'accord pour reconnaître un grand élargissement de l'inspiration pour le Nouveau Testament. La prophétie exclusive a pris fin d'après Irénée avec le Christ; elle avait pour but d'habituer l'homme à porter l'Esprit divin. Rien n'est moins fixé que la canonicité des écrits sacrés. Les Evangiles apocryphes, la *Lettre à Barnabas* et le *Pasteur Hermas* sont cités constamment comme les Evangiles et les Epîtres. La tradition orale est invoquée par Irénée; il prétend remonter par elle à l'enseignement des apôtres: aussi veut-il qu'on en recherche le souvenir fidèle uniquement dans les Eglises qu'ils ont fondées. Sur ce point du reste les divergences sont notables. Tandis que Clément d'Alexandrie réclame le labeur patient de la pensée religieuse sans craindre le diversités inévitables, Tertullien, dans son *Traité des prescriptions*, veut couper court à tout examen, léguant à son épiscopal disciple Cyprien le soin d'achever son œuvre et de courber l'intelligence sous la majestueuse unité de l'Eglise visible à laquelle manque cependant encore le couronnement du pontificat. Tout annonce l'avénement d'un nouvel ordre de choses; il faut néanmoins se garder avec soin de l'antidater, en confondant ce qui le prépare avec ce qui le consommera. Les caractères géné-

raux de la théologie du deuxième et du troisième siècle demeurent la liberté et la diversité sur un fond commun de foi vivante dans le Christ.

Après avoir indiqué ce qui nous paraît fécond et salutaire dans cette théologie et signalé ce qui nous semble défectueux et suranné, il ne nous reste plus qu'à laisser cette grande histoire instruire la pensée chrétienne de nos jours, en lui montrant les écueils à éviter et les filons à creuser. Ce qu'elle lui apprendra tout d'abord, c'est à écarter le radicalisme religieux, qui nie la révélation, et l'étroite orthodoxie, qui veut imposer ses interprétations. En effet, ni l'une ni l'autre de ces tendances n'appartiennent à l'Eglise héroïque qui a su écarter les erreurs fondamentales par la simple discussion et maintenir l'indépendance légitime de l'esprit humain dans la variété même de ses écoles et de ses formules.

TABLE DES MATIÈRES

—

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

—

TROISIÈME SÉRIE

—

L'HISTOIRE DU DOGME.

LIVRE PREMIER. *L'hérésie.*

Livre II. *Le développement de la doctrine chrétienne au deuxième et au troisième siècle.*

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Page 17, au titre, lisez *gnose* au lieu de *glose*.

Page 29, notes, ligne 3, lisez *le péché a été jusqu'à la loi dans le monde*, au lieu de *le péché a régné d'Adam jusqu'à Moïse*.

A la ligne 5, lisez *Rom. V, 13*, au lieu de *Rom. V, 14*.

Page 39, ligne 1, lisez *syzygies*, au lieu de *sygies;* même correction page 41, ligne 3, ligne 9; p. 50, ligne 19; p. 53, ligne 15.

Page 41, ligne 6, lisez *pour toute production*, au lieu de *par*.

Page 51, ligne 5, lisez *au Dieu suprême*, au lieu de *à un Dieu suprême*. Notes, ligne 3, lisez τελείου, au lieu de τέλειον.

Page 74, ligne 4, lisez *représente*, au lieu de *présente*. Notes, ligne 4, lisez *matière*, au lieu de *nature*.

Page 75, ligne 8, lisez *guérir*, au lieu de *gémir*.

Page 81, notes, ligne 5, lisez *Bostra*, au lieu de *Botsra*; même correction, page 87, ligne 21; page 89, ligne 2; *id.*, notes, lignes 1 et 3; *id.*, page 91, notes, ligne 2; *id.*. page 94, notes, ligne 1; *id.*, page 95, notes, ligne 3; *id.*, page 96, notes, ligne 2; *id.*, page 99, notes, ligne 1; *id.*, page 169, ligne 9.

Page 83, ligne 15, retranchez *aussi*.

Page 85, ligne 4, lisez *qu'il ait mise*, au lieu de *qu'il ait mis*.

Page 88, ligne 14, lisez *comme l'esprit à la matière*, au lieu de *comme la matière à l'esprit*.

Page 96, ligne 14, lisez *elles étaient embrasées*, au lieu de *ils étaient embrasés*, et ligne 16, lisez *elles*, au lieu de *ils*.

Page 99, ligne 9, lisez *doit recommencer*, au lieu de *recommencerait*.

Page 105, ligne 11, lisez *inauguré*, au lieu de *commencé*.

Page 106, ligne 30, lisez *rite*, au lieu de *rôle*.

Page 160, ligne 6, retranchez *d'après eux*.

Page 222, notes, ligne 4, lisez *les premiers siècles*, au lieu de *le premier siècle*.

Page 253, ligne 20, supprimez *politiques*.

Page 268, notes, ligne 5, lisez τετράποδα, au lieu de πετράποδα.

Page 273, ligne 4, lisez *sa souffrance*, au lieu de *ses souffrances*.

Page 275, notes, ligne 7, lisez ἐπισταμένον, au lieu de ἐπισταμένου.

Page 276, notes, ligne 4, lisez *de Dieu*, au lieu *du Père*.

Page 279, ligne 18, lisez *révèle*, au lieu de *revêt*.

Page 286, notes, ligne 7, lisez εἶχεν, au lieu de ἴχεν.

Page 295, ligne 2, lisez *lieu des idées*, au lieu de *lien*.

Page 322, ligne 15, lisez 3, au lieu de 4.

Page 350, ligne 4, retranchez *alors*.

Page 355, notes, ligne 1, lisez οὕτω, au lieu de οὅτω.

Page 462, notes, ligne 5, lisez κορυφήν, au lieu de καρυφήν.

Page 512, lignes 14 et 15, lisez *gréco-romaine*, au lieu de *gallo-asiatique*. — Même correction, page 254, lignes 11 et 12.